



Archives de sciences sociales des religions

La première réception des *Formes* (1912-1917)

(S. Baciocchi, F. Théron, eds.)

Une Théorie nouvelle de la religion

Revue Philosophique de la France et de l'étranger (Paris, avril 1913), 75
(4), avril 1913, p. 329-379

Gustave Belot

S. Baciocchi et F. Théron (éd.)



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24427>

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Référence électronique

Gustave Belot, « Une Théorie nouvelle de la religion », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], La première réception des *Formes* (1912-1917) (S. Baciocchi, F. Théron, eds.), 1, mis en ligne le 01 mars 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24427>

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

Une Théorie nouvelle de la religion¹

Revue Philosophique de la France et de l'étranger (Paris, avril 1913), 75 (4), avril 1913, p. 329-379

Gustave Belot

S. Baciocchi et F. Théron (éd.)

NOTE DE L'ÉDITEUR

Source primaire :

Belot (Gustave), « Une Théorie nouvelle de la religion », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, dirigée par Th. Ribot (Paris), 75 (4), avril 1913, p. 329-379

Source(s) numérique(s) identifiée(s) :

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k172143/f333>

<http://archive.org/stream/revuephilosophiq75pariuoft#page/329/mode/1up>

<http://www.jstor.org/stable/41080861>

Revue Philosophique

de la France et de l'Étranger

Rarement la pensée religieuse a plus occupé les esprits qu'elle ne le fait depuis une dizaine d'années. Histoire, sociologie, psychologie, réflexion métaphysique ou critique, sont tour à tour mises en œuvre pour saisir la religion dans ses manifestations ou pour en pénétrer l'essence. Mais quels que soient la méthode ou le point de vue adoptés, ce qui caractérise peut-être le mieux, dans leur ensemble, les études consacrées en ces derniers temps au fait religieux, c'est l'attitude de plus en plus impartiale et même bienveillante de ceux qui les abordent. Les uns, tout

en se tenant personnellement à l'écart de toute confession définie et de toute église, s'efforcent loyalement de comprendre la conscience religieuse comme fait psychologique ou comme fait social, et de saisir ce qui en fait la valeur. Les autres, au contraire, qui adhèrent pour leur propre compte à quelque forme de foi traditionnelle, ne semblent plus se contenter pourtant de la satisfaction personnelle qu'ils y trouvent ; ils renoncent même à lui réserver, comme cela s'est vu chez de notables penseurs, une sorte de sanctuaire d'où elle ne sortait pas, mais où la philosophie ne semblait pas non plus pénétrer. Ils éprouvent le besoin de justifier à leurs propres yeux comme aux yeux d'autrui la position qu'ils gardent ; en prétendant penser leur propre foi, ils espèrent la rendre pensable à autrui. Des deux côtés se produit un effort, méritoire et utile, quel qu'en puisse être le succès, pour comprendre et se faire comprendre. On sent que la religion est dans l'humanité un fait trop considérable, dans la conscience individuelle un fait trop profond pour ne pas exiger une étude attentive et respectueuse afin d'être équitable et objective. Mais on s'aperçoit aussi que ce caractère de réalité [330] donnée et de fonction importante, par lequel la religion s'impose à la recherche scientifique et à la réflexion philosophique, livre le fait religieux au libre examen, à l'histoire, aux exigences de la pensée critique. Les mêmes raisons qui amènent les uns à abandonner à l'égard de la religion les habitudes d'ironie ou les méthodes de prétérition longtemps en usage dans leur camp, interdisent aux autres le simple recours à l'autorité, à la tradition ou à l'anathème. On ne peut obtenir quelque justice que dans la mesure où l'on sait se placer sur le terrain de la liberté et de la raison.

Sans doute un tel effort d'entente ne saurait avoir un succès parfait, ni comporter même un réel accord de méthode, car de part et d'autre les positions sont prises d'avance. Par cela seul que le philosophe ou le sociologue libres viennent à la religion du dehors pour l'étudier comme un objet étranger, ils seront toujours suspects aux yeux du croyant de manquer de cette sympathie directe, de cette inspiration intérieure, qui lui paraissent la condition même de l'esprit religieux, et finalement de cette « expérience religieuse » qui est l'*ultima ratio* de l'apologétique ; ou plutôt par cela même que le libre chercheur aborde la religion de l'extérieur, sans y avoir engagé sa conscience, il prouve, *in actu*, qu'il ne lui attribue pas la valeur absolue que le fidèle requiert pour elle. Mais inversement par cela seul qu'il accepte d'abord la religion, avant d'essayer de la penser, le croyant, si hardie que puisse être sa critique, paraîtra toujours au pur philosophe manquer de l'indépendance d'esprit nécessaire à la recherche scientifique ; des conclusions préétablies n'auront jamais, en dépit de toutes les justifications imaginées après coup, le crédit d'une vérité méthodiquement découverte, et l'intérêt avec lequel la volonté s'y est d'avance attachée compromet forcément l'autorité que l'intelligence essaye de mériter.

Une telle difficulté – et la morale même n'en susciterait-elle pas une toute semblable ? – ne comporte peut-être aucune solution complète, et il faut savoir nous contenter de cette bonne volonté mutuelle qui semble rapprocher aujourd'hui la science et la croyance.

De cette disposition d'esprit le nouveau livre de M. Durkheim nous apporte une manifestation tout à fait significative. On peut [331] dire qu'il est dominé, dans son ensemble, et jusque dans certaines argumentations particulières, par le souci de comprendre sans l'annuler, sans l'amoinrir même, la fonction religieuse, d'en expliquer la force et la valeur. « Sans doute quand on ne considère que la lettre des formules, ces croyances et ces pratiques religieuses paraissent parfois déconcertantes et l'on peut être tenté de les attribuer à une sorte d'aberration foncière. Mais sous le symbole il faut savoir atteindre la réalité qu'il figure. Les rites les plus barbares ou les plus bizarres, les mythes les plus étranges traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie individuelle ou sociale. Les raisons que le fidèle se donne à lui-même pour les justifier peuvent être et sont même le plus souvent erronées ; les raisons vraies ne laissent pas d'exister ; c'est à la science de les découvrir. Il n'y a donc pas au fond de religions qui soient fausses. Toutes sont vraies à leur façon². »

Toute théorie sera donc condamnée d'avance qui ne découvrirait pas à la religion ce fond de vérité, et dont l'acceptation impliquerait le rejet dans le néant de ce qu'elle prétendait expliquer. « Qu'est-ce qu'une science dont la principale découverte consisterait à faire évanouir l'objet même dont elle traite³ ? » – Certes il y aurait beaucoup à dire sur ces formules où se trouvent mêlées plusieurs choses différentes : la *réalité* des causes auxquelles est due la religion, la *valeur* des services qu'elle rend et la *vérité* de ce qu'elle affirme. Mais nous les retenons comme une expression très ferme de la disposition d'esprit avec laquelle l'auteur se met au travail. C'est plus qu'une disposition d'esprit, c'est déjà presque une méthode, puisqu'elle conduit M. Durkheim à écarter certaines théories de la religion, qui suivant lui la réduiraient, si elles étaient vraies, à un pur néant, et à leur en substituer une qui en ferait quelque chose de mieux fondé. Nous aurons à nous demander encore si cet avantage est bien réel. Mais il n'importe pour le moment, et c'est déjà beaucoup si cette loyale décision de ne pas présumer d'emblée que la religion doive se réduire à un simple délire, aboutit au moins à renouveler la recherche, à faire apparaître l'insuffisance de certaines interprétations courantes, à susciter de nouvelles hypothèses. Même dans l'œuvre scientifique [332] la probité et la bienveillance des intentions n'est jamais chose perdue.

L'objet immédiat de l'étude de M. Durkheim est l'ensemble des croyances et des pratiques totémiques dont les tribus australiennes fournissent le type le plus étendu et le plus caractéristique. Ce système commence à être bien connu, grâce en particulier aux travaux de Fison et Howitt, de Spencer et Gillen, plus récemment enfin de Strehlow^[4]. M. Durkheim, qui déjà dans d'autres études antérieures a critiqué et utilisé les résultats de ces enquêtes^[5], était particulièrement préparé à en tirer aujourd'hui un nouveau parti non plus, comme alors, au point de vue de l'organisation sociale, mais au point de vue de la genèse des idées religieuses.

C'est qu'en effet, au-delà de l'étude particulière du totémisme australien, M. Durkheim, sans prétendre développer une théorie complète de la religion, vise cependant à renouveler la conception sociologique de la fonction religieuse. Le totémisme, où certains sociologues contemporains se refusent à voir une religion, fournirait au contraire, suivant M. Durkheim, un exemple privilégié de la pensée religieuse la plus primitive, et à ce titre, particulièrement révélatrice. Car « les religions primitives ne permettent pas seulement de dégager les éléments constitutifs de la religion ; elles ont ce très grand avantage d'en faciliter l'explication. Parce que les faits y sont plus simples, les rapports entre les faits y sont aussi plus apparents. Les raisons par lesquelles les hommes s'expliquent leurs actes n'ont pas encore été élaborées et dénaturées par une réflexion savante ; elles sont plus proches, plus parentes des mobiles qui ont réellement déterminé ces actes^[6]... La question de savoir si le totémisme a été plus ou moins répandu, est à nos yeux secondaire, ajoute prudemment M. Durkheim. S'il nous intéresse, c'est avant tout parce qu'en l'étudiant, nous espérons découvrir des rapports de nature à mieux faire comprendre ce qu'est la religion^[7]. » Ce n'est donc rien de moins que la découverte « des causes qui firent éclore le sentiment religieux dans l'humanité ! »⁸ que vise l'auteur au travers de cette étude en apparence très étroite et très localisée.

Il y a plus : puisque la religion apparaît dès longtemps à [333] M. Durkheim comme la fonction la plus primordiale de la conscience collective, où toutes les autres auraient pris leur source, c'est, au delà d'une théorie de la religion, celle des fonctions supérieures de la pensée humaine que l'auteur esquissera. Nous nous trouvons donc en présence d'une œuvre qui est d'abord une magistrale contribution à la théorie générale de la religion, une des plus importantes que cette difficile question ait suscitées depuis longtemps ; mais qui en outre précise, développe, appuie sur des faits et des analyses des thèses philosophiques qui jusqu'ici ne s'étaient formulées que d'une manière fragmentaire et sous forme de suggestions incomplètes. La théorie sociologique de l'origine des catégories, des fonctions mentales de classification et de généralisation, théorie si

souvent affirmée par M. Durkheim et son école, se trouve ici reprise, en particulier dans l'introduction et les conclusions du livre. De là un intérêt qui dépasse celui d'une question purement sociologique.

Quoi qu'on puisse penser de la solidité de ces théories, – que nous croyons exposées à de très fortes objections, – il nous faut commencer par reconnaître à une telle œuvre la valeur qu'elle doit, en tout cas, à une pensée vigoureuse, systématique, souvent ingénieuse ou même profonde, exposée dans cette langue remarquablement ferme et précise, qui est l'instrument adéquat d'une doctrine arrêtée et d'une forte conviction. N'eussent-elles que le mérite de permettre une vue nouvelle des faits connus, d'en révéler de nouveaux aspects jusqu'ici négligés, de faire ressortir l'insuffisance des doctrines les plus courantes, les hypothèses et les constructions de Durkheim auraient déjà un intérêt considérable. On peut leur savoir gré de ce que, par surcroît, elles aient suscité sous sa plume des développements dont la force de pensée ou même la beauté philosophique ne sauraient laisser indifférents ceux mêmes que ses thèses sur la genèse du totémisme, les origines de la religion et la formation des catégories trouveraient sceptiques. Tels fragments sur la logique primitive, sur la personnalité humaine, sur la valeur de l'ascétisme et sa signification, sur la nature des idées générales, sur l'autorité de la société et par suite de la conscience morale méritent d'être lus et médités pour eux-mêmes⁹.

[334] Nous laisserons naturellement ici de côté les détails de l'exposition et la description des faits sociologiques particuliers pour ne nous attacher qu'aux problèmes généraux de doctrine ou de méthode qui peuvent plus spécialement intéresser les lecteurs de cette *Revue*.

I

Les « Règles de la méthode sociologique »^[10] prescrivent, on le sait, la recherche d'une définition préalable de l'ordre de phénomènes qu'il s'agit d'étudier. Cette définition préliminaire qui ne doit par elle-même engager aucune théorie, n'est destinée qu'à circonscrire le champ d'investigation, en fournissant un critère extérieur pour reconnaître les faits dont plus tard seulement les causes et la nature intrinsèque devront être découvertes. Bien qu'ici la recherche fût limitée aux faits du totémisme australien, la portée générale que M. Durkheim a voulu donner à son travail est attestée par le soin qu'il a pris de procéder à cette définition première du fait religieux. D'une telle définition il nous avait donné un premier essai dans un article déjà ancien de *L'Année sociologique*¹¹. Tout en reprenant ici les principaux éléments de ce travail, il en a modifié assez gravement les conclusions. Le phénomène religieux était alors défini par le caractère obligatoire des croyances et des pratiques corrélatives. Phénomène social primordial, le phénomène religieux se caractérisait ainsi par le trait essentiel du phénomène social comme tel et ce trait le rapprochait du phénomène moral. C'était peut-être même le motif déterminant de cette définition. Car, quoi qu'on fasse, ces définitions préliminaires, qui théoriquement devraient rester purement formelles et extérieures, traduisent toujours quelque doctrine, trahissent quelque hypothèse suscitée par les études qu'elles sont censées précéder et qu'elles ne peuvent, en fait, précéder que par une fiction méthodologique et, dans la table des matières d'un livre. C'est peut-être aussi ce qui explique la transformation dont nous sommes témoin aujourd'hui. Elle atteste assurément la loyauté scientifique de l'auteur qui sait reconnaître – on aimerait à savoir quelles influences, quelles objections ont pu amener ce changement [335] – que sa définition de 1908 restait trop formelle et ne tenait pas un compte suffisant du contenu spécifique du phénomène religieux ; qu'enfin elle manquait de précision, car « si le caractère impératif est bien un trait distinctif des croyances religieuses, il comporte des degrés à l'infini¹² ». Serait-il pourtant tout à fait injuste de présumer qu'en faisant plus nettement rentrer dans le cadre du fait religieux les croyances totémiques, auxquelles ce caractère a pu être contesté, la

nouvelle définition proposée donnait à son auteur une satisfaction qui ne pouvait pas le laisser indifférent ?

Quoi qu'il en soit, on nous propose aujourd'hui de reconnaître le phénomène religieux à ce double trait : l'opposition du sacré et du profane ; la constitution d'un groupement social fondé sur la croyance religieuse, d'une Église, au sens général du mot. On voit que sans contredire l'article de 1908, où il ne serait pas même difficile de retrouver quelque amorce de la définition actuelle, celle-ci ajoute vraiment quelque chose de nouveau et d'essentiel à la précédente.

L'opposition du sacré et du profane suffit, sans qu'il soit nécessaire d'introduire l'idée de dieux ; car il y a en fait des religions sans dieux comme le Bouddhisme et le Jaïnisme. « Il y a des rites sans dieux et même il y a des rites dont dérivent les dieux »^[13]. Le caractère propre de cette opposition du sacré et du profane serait d'établir entre ces deux termes une opposition absolue que les autres catégories ne comporteraient pas.

D'autre part, à cette première caractéristique idéologique il faut ajouter une caractéristique sociale, sans laquelle la religion ne se distinguerait pas assez de la magie. Quelle que puisse être la diffusion de certaines croyances ou pratiques magiques, « il n'y a pas d'église magique »^[14], tandis qu'il n'y a pas de religion qui n'implique un groupement moral de fidèles, une société religieuse plus ou moins fixe¹⁵.

Si cette définition est supérieure à l'ancienne, comme nous le croyons volontiers, il n'importerait guère d'en discuter que si, au seuil d'une histoire générale et comparée, elle devait, comme ce serait son office, nous permettre d'opérer la sélection des faits. Ici [336] évidemment ce n'est pas le cas, et elle pourrait passer pour un intéressant hors-d'œuvre, si elle ne nous préparait à reconnaître dans le système totémique une « forme élémentaire de la vie religieuse », élémentaire, mais contenant déjà pourtant ce que toute religion contient d'essentiel. C'est dire peut-être que si cette définition est meilleure, c'est qu'elle se rapproche d'une définition non plus formelle et extérieure, mais déjà en partie *réelle* de la religion, en un mot d'une théorie de la religion¹⁶. On ne manquera pas, d'ailleurs, de remarquer l'extrême analogie qu'elle présente avec la définition proposée, entre temps, par M. S. Reinach : « La religion, nous dit l'auteur d'*Orpheus* (p. 14), est un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés. »^[17] Qu'est-ce en effet que le *profane* sinon le domaine où cet exercice est entièrement libre, et ne connaît d'autre obstacle que ceux qui dérivent des « règles de l'habileté » ou des « conseils de la prudence » ? Et qu'est le *sacré* d'après M. Durkheim sinon « ce que le profane ne doit pas, ne peut pas impunément toucher »^[18], « ce que les interdits protègent et isolent¹⁹ ». Considéré subjectivement, dans l'âme du fidèle, le sentiment du sacré n'est donc bien que l'ensemble des scrupules qui restreignent le libre usage de ses facultés. Définir la religion par l'opposition du sacré et du profane, c'est, malgré l'aspect objectif de cette formule, la définir en termes de sentiment et d'action. M. Durkheim notera avec insistance, et avec justesse, que le caractère sacré des choses s'y applique comme du dehors, et ne leur est pas inhérent : considérés dans leur matérialité, les objets sacrés sont quelconques²⁰. Cela équivaut à dire que les choses n'ont rien de sacré que par l'attitude que le fidèle adopte à leur égard. C'est précisément ce qu'implique la définition d'*Orpheus*. Il y a pourtant une différence à noter, et qui confirmera ce que nous disions dès le début sur l'attitude prise par M. Durkheim en présence du problème religieux. M. Reinach nous présente la religion surtout comme une entrave, M. Durkheim [337] nous y montrera une force. Dans la définition du premier se trahit l'intention critique que révélait déjà son épigraphe : *veniet felicior ætas* ; la religion y apparaît comme une servitude qui pèse sur la pensée comme sur l'action : car il y a des *tabous* intellectuels comme des *tabous* pratiques ; tout le progrès humain semblera dès lors consister dans la libération progressive de la science et des techniques et se mesurer au recul de la religion. Tout autres, nous l'avons vu, sont les dispositions de M. Durkheim. Elles sont moins négatives, disons le mot, moins hostiles. Il est plus préoccupé de

ce qui fait la valeur de la religion que de ce qui s'y mêle d'erreur. Avant tout, la religion est pour lui un vaste système de croyances et de pratiques « où les peuples sont venus de tout temps puiser l'énergie qui leur était nécessaire pour vivre²¹ » ; de son sein seraient issus non seulement la morale et le droit, mais aussi l'art et jusqu'à la pensée scientifique elle-même. Si donc il était possible, intellectuellement, de rapprocher les deux définitions dont l'une est d'ailleurs provisoire, elles correspondent moralement à deux inspirations bien différentes et même opposées. Il y a, pourrait-on dire, accord sur la nature du fait religieux considéré objectivement ; il y a divergence au sujet de sa valeur.

La portée de l'opposition entre le sacré et le profane dépendra d'ailleurs de la signification attribuée à cette distinction et des causes qui lui seront assignées : de cette signification, nous sommes censés ne rien savoir encore. Nous savons seulement que le propre de cette opposition serait d'établir une hétérogénéité absolue. Cette caractéristique est-elle bien justifiée ? On peut le contester. Il n'y a peut-être là qu'une apparence. D'un côté en effet, c'est sous une forme absolue que toutes les catégories ont commencé à se présenter²², et cela n'est pas particulier à la catégorie du Sacré et du Profane, qui est seulement sans doute plus ancienne que beaucoup d'autres. Qu'on se reporte aux oppositions pythagoriciennes et l'on y retrouvera cette même forme d'antithèses radicales, cette même conception d'essences contraires et absolument séparées. Le sens de la relativité et de la continuité est tout moderne et l'on pourrait dire que sur beaucoup de points il date de Leibniz ou de Kant. D'autre part, inversement, l'opposition [338] du sacré et du profane n'est pas telle qu'elle ne comporte des degrés, et même des communications possibles entre les deux domaines. À quoi servirait le sacré, remarque M. Durkheim lui-même, s'il était condamné à rester sans contact avec le profane, et si, dans certains cas et sous certaines conditions, celui-ci ne pouvait venir s'y retremper²³ ? C'est donc seulement dans l'abstrait, comme toujours, que cette opposition prend le caractère absolu. Dans le caractère absolu ainsi attribué par privilège un peu hâtivement et sans preuve suffisante à l'opposition du sacré et du profane, il y a quelque ressouvenir de l'hétérogénéité kantienne de l'impératif catégorique et des impératifs hypothétiques, thèse toujours maintenue, quoique sous une forme rajeunie, par M. Durkheim ; il y a là comme une amorce de la doctrine même qui, rejoignant la morale et la religion, oppose la sainteté de l'être social à l'ensemble des utilités qui ont leur base dans les besoins individuels, car le profane, c'est précisément comme nous le remarquons plus haut, la région des impératifs conditionnels, et par conséquent celle du libre exercice de nos facultés ; il y a là enfin, plus généralement, une simple expression de la doctrine générale qui domine toute la sociologie de notre auteur, sur l'hétérogénéité du social et de l'individuel. Tant il est vrai, encore une fois, qu'il est bien difficile de séparer la méthode de la doctrine et de ne pas introduire dans une définition qui se présente comme toute extérieure, le plus intime et le plus profond de la foi philosophique où l'on s'est engagé !

Cette idée du sacré ne serait en effet rien de plus, originellement, que l'expression même de l'âme collective, et c'est cette vérité que, par sa simplicité même, par son indépendance vis-à-vis de conceptions d'un autre monde ou d'êtres divins, par son antériorité sur les mythes qui ont ensuite recouvert et obscurci ce principe, le totémisme a paru particulièrement propre à démontrer ; c'est par là qu'il apparaîtrait comme la forme la plus élémentaire et par conséquent, en un sens la plus pure, de la religion. Au fond, en dépit de la réserve voulue qu'il a pu garder dans la production de sa thèse, M. Durkheim a-t-il jamais, dans son for intérieur, éprouvé aucun doute sur l'essence même de la religion ? Dès [339] longtemps, s'inspirant d'une conception pratique de Comte pour la transformer en thèse sociologique, il a vu dans la religion le culte que la collectivité se voue à elle-même sous des symboles plus ou moins méconnaissables²⁴. Est-il téméraire de penser que si le totémisme est pris maintenant comme objet d'étude et considéré comme une religion, ou mieux, comme un cas privilégié de religion, c'est parce qu'il vérifierait aussi directement que possible l'hypothèse ainsi conçue ?

Mais avant d'exposer cette vérification, il est nécessaire d'exposer de quelle manière M. Durkheim écarte au préalable, comme fausses ou insuffisantes, les théories dominantes sur la nature du fait religieux.

II

Deux théories principales ont inspiré les sociologues qui se sont occupés de ce problème : ce sont l'Animisme et le Naturisme. À la première se rattachent surtout les noms de Tylor et de Spencer, à la seconde ceux de Kuhn et de Max Müller^[25].

L'animisme suppose que tout d'abord s'est formée l'idée d'un double de l'être humain, ou finalement de son âme. De là serait dérivée la croyance à la survivance des morts et par suite la pratique du culte des morts. Ce sont ces morts qui, logés ultérieurement dans divers habitats terrestres ou célestes avec lesquels ils sont plus ou moins identifiés, auraient ainsi suscité le culte dont la nature semble être l'objet. À cette conception, M. Durkheim objecte que tout d'abord les faits de rêve, d'apparitions, de léthargie, etc., invoqués par Spencer et d'autres, sont très insuffisants pour expliquer la formation d'une idée historiquement aussi importante que l'idée d'âme. Pourquoi d'ailleurs le sauvage se serait-il si particulièrement intéressé à l'explication de tels faits, au milieu de tant d'autres beaucoup plus importants ? D'autre part, et ceci est un point essentiel, en admettant qu'une telle idée se soit ainsi formée, on n'expliquerait pas pour cela le caractère, sacré attribué à l'âme. Pour être celle d'un mort, l'âme ne changerait [340] pas de nature et surtout ne monterait pas en dignité : par elle-même la mort diminue plus qu'elle ne rehausse ce qu'elle touche. En tout cas l'hétérogénéité du sacré et du profane ne saurait trouver là son explication. Enfin, les faits résistent ; ni le culte des morts n'est chose primitive : on rencontre chez les Australiens des rites relatifs à la mort, mais non un culte des morts, et c'est dans les sociétés avancées que ce culte se développe surtout ; – ni l'anthropomorphisme que cette théorie implique n'est un fait religieux initial ; le thériomorphisme lui est notoirement antérieur. Mais au-delà de toutes ces difficultés immédiates en surgit une bien plus grave qui touche le fond du problème. C'est celle de comprendre « comment une vaine fantasmagorie aurait pu façonner aussi fortement et d'une manière aussi durable les consciences humaines »^[26]. L'illusion pure imaginée par l'animisme non seulement s'explique mal en elle-même, mais surtout ne rend pas compte de la puissance et de la portée de la religion dont elle serait la base. Ainsi « quand les animistes^[27] croient avoir réussi à expliquer comment l'homme a pu être induit à imaginer des êtres aux formes étranges, vaporeuses, comme ceux que nous voyons en songe, le problème leur paraît résolu. En réalité il n'est même pas abordé²⁸ ».

Le Naturisme semble au premier abord échapper à cette forte objection. C'est un axiome pour M. Müller qu'une expérience sensible doit être à la base de la Religion comme de toute pensée humaine. Or ici c'est la nature, si mystérieuse au primitif, animée par une imagination sans frein, transfigurée par les sortilèges du langage, intarissable source de méprises et de mythes, c'est la nature elle-même qui serait à la base de tout l'édifice religieux. Elle semble suffire à le porter. Ce n'est plus, comme dans l'animisme, une certaine catégorie d'expériences très spéciales, mais c'est l'expérience tout entière, dans ses traits les plus forts, dans ses données les plus imposantes et les plus massives, qui inspirerait les croyances et les sentiments religieux. Il nous semble, nous l'avouons, bien difficile de refuser toute vérité à cette hypothèse ni surtout de lui reprocher comme à la précédente de fonder la religion sur le néant. C'est pourtant encore la même objection [341] essentielle que M. Durkheim lui oppose. Si la religion n'a pour contenu qu'une interprétation fantastique de la nature, où le délire verbal fait foisonner les mythes, elle n'est encore, comme M. Müller le reconnaît en effet, qu'un vaste système d'illusions²⁹. De plus, si elle n'a primitivement pour contenu que la Nature, elle ne pourrait, pense un peu arbitrairement notre auteur, viser qu'à une adaptation de l'homme à son milieu naturel ; or à ce point de vue

encore elle ne serait qu'un tissu d'erreurs pratiques. Comment dès lors comprendre la foi qui s'y attache ? L'expérience l'aurait sans cesse démentie, l'utilité l'aurait constamment refoulée. Il faut donc que la croyance religieuse, si prodigieusement insensible à l'attaque de ces agents de destruction, ait un fondement tout autre que l'intérêt intellectuel d'une représentation invérifiée de l'univers, tout autre à plus forte raison que des besoins pratiques toujours déçus. Si au contraire, comme le professera M. Durkheim, la religion est avant tout l'instrument de la conscience sociale se recréant sans cesse, et la source où la vie morale des individus vient se retremper, elle restera, sous ce rapport du moins, hors des atteintes de cette positivité intellectuelle ou utilitaire, qui autrement ne cesserait de la miner.

On ne contestera pas le caractère pénétrant et la force de cette argumentation. Elle est d'autant plus frappante qu'elle s'appliquerait encore aisément à l'état présent des idées religieuses. Que la foi religieuse, même sous ses formes les moins souples, puisse aujourd'hui encore chez tant d'esprits, de si diverse et si inégale culture, se maintenir intacte, insensible, non pas à des objections plus ou moins habiles, mais au démenti massif que semble lui infliger le milieu intellectuel tout entier, un tel fait ne semble pouvoir se comprendre que si cette foi est hétérogène à la pensée qu'on lui oppose, si elle est, comme ses apologistes l'ont en effet si souvent senti et répété, d'un « autre ordre » ; et il ne faudrait pas un grand effort d'interprétation, pour retrouver, sous ce qu'ils appellent si obscurément « l'expérience religieuse », cet ensemble d'expériences tout intérieures, ces impressions psycho-sociales spécifiques, ressenties mais non comprises, où M. Durkheim voit le fait religieux essentiel.

[342] Peut-être cependant, pour être juste à l'égard des théories animistes et naturalistes, conviendrait-il d'atténuer le caractère à notre sens trop absolu des condamnations que M. Durkheim porte contre elles. À tout prendre, toute théorie de la religion sera bien obligée aussi bien d'expliquer les erreurs qu'elle contient, disons plutôt les modes irrationnels de penser qu'elle implique, que de déterminer les données vraies sur lesquelles elles se sont greffées. Dans l'animisme et surtout dans le naturisme, la base expérimentale ne fait pas défaut ; la part d'illusion semble prépondérante, mais qui peut s'en étonner ? À son tour, le sociologisme sera bien tenu de faire comprendre l'ensemble des créations mythiques qui tôt ou tard constituent sinon l'essentiel, du moins assurément la part la plus développée et le trait le plus distinctif des religions. Or, quelle que soit l'origine attribuée au phénomène religieux, quel que soit l'élément que l'on y déclare fondamental, l'objection tirée du conflit entre l'expérience ou l'utilité et la fantasmagorie religieuse, reparaitra toujours. La théorie sociologique n'y échappe pas plus qu'une autre, non plus que le pragmatisme de « l'expérience religieuse ». L'observation s'impose d'autant plus, que pour les trois quarts des croyances qui constituent la « dogmatique » des religions, depuis les mythes grossiers des primitifs jusqu'aux subtilités de la métaphysique chrétienne, on ne voit guère quel intérêt pratique, social et moral peut s'y attacher. Cet intérêt faiblit justement au fur et à mesure que le mythe ou le dogme, vivant jusqu'à un certain point d'une vie propre, se développe suivant les fantaisies de l'imagination ou les exigences internes de sa logique³⁰. Il reste donc certain que les constructions mythiques ou dogmatiques ont une ténacité qui leur est propre et qui ne s'explique pas exclusivement ni même principalement par le réconfort moral qui peut, du dehors et très accidentellement, s'y attacher. La paresse commune de l'esprit, qui se contente si facilement de formules sans se demander s'il met dessous aucune pensée, l'attachement à ces mêmes formules et à tout un ensemble d'habitudes mentales qu'on répugne à abandonner, la force de la [343] tradition et de l'imitation sociales, qui fait de la société, en dehors de tout intérêt moral, un instrument si efficace de cristallisation et de conservation, voilà quelques-unes des causes qui, beaucoup plus que l'intérêt des consciences, peuvent expliquer l'impuissance de l'expérience et de l'utilité à triompher des formes irrationnelles et désuètes de la pensée.

Si cela est vrai encore dans le présent, à plus forte raison en sera-t-il ainsi dans les âges primitifs. D'une manière générale M. Durkheim, dans sa réfutation de l'animisme et du naturisme ne nous paraît pas tenir un compte suffisant de la nature mentale du primitif. D'une part il ne fait pas assez de place ni à sa curiosité ni aux facultés imaginatives par lesquelles il y satisfait ; d'autre part, il suppose trop facilement que le primitif pourrait être choqué du désaccord entre l'expérience et ses croyances, ou de l'insuccès de ses rites.

Mais comment d'abord le primitif n'éprouverait-il pas le besoin de se faire une conception, quelle qu'elle soit, du milieu naturel où il faut qu'il vive, comment ne chercherait-il pas à le comprendre, vaille que vaille, ne serait-ce que pour en parler, pour s'entendre avec ses semblables, peut-être aussi pour s'y adapter ? Lui aussi, comme un Pascal enfantin, se sent « embarqué », il faut qu'il parie, et il le fait, sans que naturellement sa « raison » lui oppose aucun obstacle. Les similitudes que présentent toutes les mythologies semblent bien révéler que les mêmes questions se sont posées partout. Elles semblent donc avoir été posées par les choses mêmes. Peut-être y a-t-il même dans cette curiosité plus de spontanéité et de désintéressement qu'on ne le suppose souvent, et s'il est vrai que la résistance des croyances religieuses tiennent en partie à leur désintéressement, comme l'indique avec pénétration M. Durkheim³¹, le naturisme trouverait son compte à cet argument ; l'objection tirée contre lui de ce qu'il est une erreur pratique ne porterait plus, et l'on serait plutôt tenté de lui reprocher un excès d'intellectualisme. Quand on voit avec quelle abondance, en plein épanouissement d'une culture intellectuelle poussée jusqu'au scepticisme, surgissent les rêveries métaphysiques du gnosticisme et du christianisme naissant, avec quelle fantaisie elles construisent [344] le monde, avec quelle intrépidité elles promulguent les affirmations les plus gratuites et souvent les plus dépourvues de sens réel, il n'y a pas lieu de s'étonner que le primitif en prenne à son aise et se forge un monde imaginaire. Comment ferait-il autrement puisqu'il n'a pu encore pénétrer le monde de l'expérience ? La distinction du réel et du fictif ne saurait être précise dans son esprit. Nombre de faits, et j'en pourrais emprunter à M. Durkheim lui-même, témoignent que la pensée du sauvage est tourmentée d'une sorte de perpétuelle « Grübelsucht », de « folie questionnante » ou de « délire d'interprétation », et que son ignorance ouvre la porte non seulement aux solutions les plus arbitraires, mais aux questions les plus inexistantes à notre point de vue. Pourquoi nous appelons-nous des kangourous ? C'est donc que nous en sommes ? Comment cela, si ce n'est que notre ancêtre en était un ? Et pourquoi pratiquons-nous tel rite traditionnel ? Il faut donc qu'il nous ait été enseigné, etc. Ainsi provoquée, la fabrication des mythes ne s'arrête plus. Et ils vivent parce que si rien ne les confirme, rien non plus, en raison de leur nature même, ne peut ordinairement les démentir. Cette « erreur commune » dont parle Pascal, et qui apaise la « curiosité inquiète » des hommes, a donc les plus grandes facilités pour naître et pour durer. Les croyances de cet ordre sont plus aisées à engendrer et plus difficiles à abolir que les conceptions de la science ou les pratiques de la technique rationnelle.

Mais comment d'ailleurs le primitif pourrait-il être aussi sensible que le suppose l'argumentation de M. Durkheim aux démentis de l'expérience ou aux déceptions de la pratique ? Cela supposerait chez lui une connaissance acquise et une faculté critique qui précisément lui font défaut. D'abord nombre de pratiques magico-religieuses ont l'air de réussir par cela même qu'elles visent des événements qui sont dans le cours normal des choses, par exemple le retour des saisons, la reproduction d'une espèce vivante³². Ne voyons-nous pas d'ailleurs, en plein développement de la science expérimentale et critique, se perpétuer les prières pour la santé des princes, pour l'amélioration des saisons, pour « l'heureuse délivrance des femmes enceintes » ? C'est que, d'abord, il serait à peu [345] près impossible, même si l'on y songeait, de prouver ce fait négatif : l'inefficacité de tels rites. Mais c'est aussi et surtout parce que, s'ils se maintiennent, ce n'est pas en vertu de leur efficacité reconnue, mais parce que la *croyance* dont ils dérivent se maintient³³.

Si les croyances et les pratiques de cet ordre persistent, si elles sont « imperméables à l'expérience »³⁴, c'est donc pour une foule de raisons que débordent de beaucoup l'explication qu'on nous propose³⁵. La restauration de la conscience morale, qu'on nous présente comme la cause essentielle et presque comme la cause unique de cette ténacité de la foi religieuse n'en est qu'une condition adjuvante [*sic*]. Là même où ce motif est allégué expressément par les fidèles, comme il arrive aujourd'hui, on peut dire que ce motif est en grande partie illusoire : loin d'être une cause première, il n'est, en bien des cas, qu'un argument imaginé après coup, un moyen de défense appelé à la rescousse par les croyances menacées³⁶. Ainsi ni la naissance ou la vitalité des croyances irrationnelles n'est un paradoxe aussi singulier qu'on le suggère, ni elle ne reconnaît, comme cause unique ou même principale, la valeur attachée à ces énergies morales et sociales, la force de ces besoins d'un « autre ordre » qui leur confèreraient une sorte de vérité.

Nous ne prétendons pas ici réhabiliter le naturisme, ni surtout l'animisme ; ce n'est pas ici notre affaire. Mais nous croyons que la réfutation qu'on en présente est en partie mal fondée ; et peut-être convient-il de laisser la porte ouverte parce que, suivant nous, le phénomène religieux est trop complexe pour être rapporté à une cause simple et unique, et le plus probable est qu'il est la résultante d'une foule de causes convergentes, dont aucune, à elle seule ne peut définir « l'essence » de la religion ni en expliquer la genèse. C'est ce que nous aurons à rappeler plus loin.

Mais il est temps de voir quelle conception on oppose à celles qui viennent d'être écartées et plus particulièrement comment le totémisme la suggère et la justifie.

III

[346] On sait ce qu'est, définie tout extérieurement, cette institution du totémisme. Elle consiste, en gros, dans le fait que les clans se désignent collectivement sous des noms d'espèces animales ou végétales. Par suite les animaux ou les plantes appartenant à ces espèces jouissent dans le clan correspondant d'une certaine vénération, ainsi que tout ce qui s'y rapporte ou les rappelle ; ils sont l'objet de tabous divers. Finalement l'être totémique et tout ce qui le touche, sans être proprement l'objet d'un culte, acquiert un prestige social particulier, devient quelque chose de « sacré » pour le groupe social qui se place sous son invocation.

Tel est le fait brut ; il s'agit d'en chercher l'explication et surtout de comprendre la nature et la portée de cette sorte de vénération qui entoure le totem et qui serait la forme élémentaire du sentiment religieux.

B. Jevons et Wundt^[37] y ont vu une sorte de zoolâtrie. L'homme perdu dans la nature s'y chercherait des alliés et des patrons. Mais outre que l'animal ou la plante totémique n'est pas à proprement parler l'objet d'un culte et qu'il est souvent entouré de moins de respect que les signes ou les emblèmes qui le rappellent, il est bien singulier que l'homme ait cherché des patrons et des protecteurs dans des êtres souvent infimes et insignifiants, des chenilles, des lézards, etc., en tout cas dans des êtres inférieurs. Cette espèce de patronage ne peut guère être qu'une interprétation suggérée *après coup*, par la vénération même dont chaque totem était l'objet dans le clan qui lui était consacré.

Tylor pense que le totémisme est une forme du culte des ancêtres, supposés réincarnés dans le corps d'animaux. Mais il paraît établi que le culte des morts et la doctrine de la transmigration des âmes, surtout de leur transmigration *dans des corps* d'animaux sont des conceptions moins anciennes que le totémisme, et l'Australie, terre d'élection du totémisme, ne paraît connaître ni l'une ni l'autre³⁸.

D'une explication de M. Haddon³⁹, qui rapporte le totémisme à une spécialisation des clans dans la chasse de certains animaux [347] ou la culture de certaines plantes, M. Durkheim ne fait même pas mention. Et il a raison de la négliger, car elle implique un état économique avancé dont les tribus en question sont très éloignées. C'est là une de ces conceptions qui, par leur contenu matériel et précis, ont l'air d'être positives et qui non seulement ne s'appuient sur aucun fait, mais supposent de véritables impossibilités sociologiques.

Plus naïve encore est la conception de Spencer : il imagine que le totem du groupe dérive du surnom – ou plutôt de l'unique nom, métaphorique ou qualificatif – porté par quelque ancêtre remarquable⁴⁰. C'est pourtant, avec des variantes plus ou moins ingénieuses, l'idée à laquelle se sont ralliés nombre de sociologues ou d'anthropologistes depuis Lubbock jusqu'au Dr Wilken et même un moment M. Frazer⁴¹. Leurs thèses ont ceci de commun qu'elles supposent la désignation de l'individu antérieure à celles des groupes. Avec un sens psychologique très juste, M. Durkheim condamne cette conception comme l'avaient déjà écartée Fison et M. A. Lang. On sent l'intérêt que présente la question au point de vue de sa doctrine, puisque si le totem avait commencé par être une désignation individuelle, la vénération sociale dont il est l'objet s'expliquerait moins bien ou changerait de caractère. « Le groupe, et non l'individu, écrit A. Lang⁴², est l'unité première. » C'est évidemment aussi la pensée du sociologue français. De sa thèse il apporte surtout des preuves de fait. Mais si l'on part de cette idée, qui est commune aux deux écrivains, et qui, pour tout esprit non prévenu, apparaît comme l'évidence même, que le totem est avant tout un nom, une désignation ou un emblème, on ne saurait mettre un instant en doute que la désignation collective a précédé le nom individuel, comme les noms communs ont précédé les noms propres. Elle a été la première nécessaire socialement, et elle a été aussi la première possible psychologiquement. Or ayant par hypothèse à désigner d'un nom commun (ou plus généralement d'un signe) tous les membres d'un même groupe (d'un autre groupe que le sien, précise Lang)⁴³, comment le primitif n'aurait-il [348] pas d'abord recours aux noms génériques qui sont déjà à sa disposition, c'est-à-dire aux noms (et aux représentations) des animaux ou des végétaux qui lui sont les plus familiers ? C'est presque une nécessité pour lui, et aussi ne trouve-t-on que par exception et probablement comme un fait tardif des totems empruntés au soleil, à la lune, au feu, etc., c'est-à-dire à des êtres individuels ou indéterminés. Tous les détours imaginés par B. Jevons, par Tylor, par Wundt ou par Spencer apparaissent comme des imaginations aussi inutiles qu'improbables dès qu'on est en présence de cette explication aussi lumineuse qu'elle est simple. À vrai dire, elle suppose que les groupes sont *déjà* distincts, et aussi que les règles essentielles de leurs rapports, particulièrement l'exogamie, sont *déjà* pratiquées quand la désignation totémique et les croyances dérivées se produisent. Mais cela même est presque évident de soi, les institutions devant précéder l'expression qui en sera fournie et l'interprétation qui en sera élaborée par la conscience des intéressés⁴⁴. Nous avons donc là du totémisme une théorie parfaitement viable et conforme à toutes les vraisemblances psychologiques et sociales.

M. Durkheim ne la repousse pas ; on peut même dire que, sans y insister, il l'adopte pour point de départ. Mais elle ne lui suffit pas, et cela parce qu'il poursuit la solution d'un problème que non seulement Lang ne se pose pas, mais qu'il écarte expressément. Pour Lang en effet, comme pour Frazer, le totémisme n'est pas une religion ni même « un élément constitutif des origines religieuses ; c'est plutôt un domaine que la religion a envahi postérieurement. ... Dans leur phase la plus ancienne connue, les totems n'ont que [349] peu de rapports avec la religion, et à l'origine il est probable qu'ils n'avaient rien de religieux⁴⁵. » Lang s'occupe donc d'expliquer la formation de l'idée totémique elle-même, puis ses relations avec les institutions sociales australiennes, tandis que pour M. Durkheim le problème important est de comprendre l'ensemble des sentiments de vénération qui font du totem quelque chose de sacré et suscitent à son égard toutes sortes de pratiques et de rites où se découvriraient les origines des croyances et des cultes proprement religieux. Ce respect religieux du totem n'apparaît pas, suivant Lang, tant que le

culte des ancêtres, « qui ne se rencontre pas en Australie » n'a pas acquis un grand développement ; et il n'y a d'ailleurs en Australie, ajoute-t-il, ni prières ni sacrifices proprement dits⁴⁶. La divergence semble tenir avant tout ici à la préconception différente que les deux auteurs se donnent de la religion. Sur ce terrain le débat serait sans issue : et sans doute il serait vain, car si la fonction religieuse, pas plus qu'aucune autre, ne peut apparaître dès le début ni complète, ni entièrement différenciée, si elle ne peut le devenir que grâce à la combinaison de facteurs divers, on pourra toujours se refuser à la reconnaître là où cette synthèse et cette différenciation ne sont pas encore manifestes ; et c'est sans doute le cas de Lang ; mais inversement on pourra toujours l'entrevoir dans tel ou tel de ces facteurs que l'on estimera fondamental ; et c'est ce que fait M. Durkheim, sans d'ailleurs prétendre, en effet, trouver dans le totémisme ni un culte, ni des sacrifices proprement dits, mais seulement des rudiments de ces fonctions.

Il reste donc à se demander si en fait le totem donne lieu à des sentiments collectifs de vénération, à la manifestation de ces formes de respect inhibitoire (tabous) ou de surexcitation de conscience, où il serait difficile de ne pas voir au moins une préparation de ce que pourront être les formes développées du phénomène religieux. À cet égard les faits connus et systématiquement exposés par M. Durkheim ne paraissent laisser aucun doute.

Nous ne saurions en retracer le tableau détaillé. Le totem est d'abord, avons-nous vu, le *nom* collectif du clan, puis son emblème, son blason. Cet emblème, souvent réduit à un [350] ensemble de signes plus ou moins conventionnels où la figure de l'être totémique n'est plus même reconnaissable, est en particulier reproduit sur certains morceaux de bois appelés *churingas*, qui sont l'objet d'une extrême vénération, plus marquée souvent qu'elle ne l'est à l'égard de l'être totémique lui-même ; il en est de même du lieu où sont conservés les *churingas* de la tribu, dont c'est en quelque sorte le trésor sacré, soigneusement caché à l'étranger. Les profanes, les femmes et les enfants, n'en peuvent approcher. Ces *churingas*, et quelques autres objets analogues ne sont donc exhibés que dans des circonstances solennelles et ils jouent alors le rôle d'instruments rituels. Or, remarque M. Durkheim, ces objets n'ont en eux-mêmes aucun caractère propre qui les prédestine à leur rôle ; ils sont quelconques ; dans bien des cas ils sont fabriqués au su et au vu de tous par les anciens de la tribu, en sorte qu'on ne peut même pas expliquer la vénération dont ils sont l'objet par leur antiquité ou par le respect des ancêtres qui les auraient légués. Ils ne peuvent donc tenir leur caractère sacré que des emblèmes dont ils sont revêtus, c'est-à-dire en définitive de la représentation du groupe, de la pensée sociale qu'ils éveillent chez les individus, et qui a sur tous cette « influence roborative⁴⁷ » que la société elle-même possède à l'égard de ses membres. De tels emblèmes étaient nécessaires : car de quelle manière, sans cela, arriverait-on à rendre présente aux esprits l'idée même de la collectivité ? C'est donc cette idée qui est la source du caractère sacré de tout ce qui la rappelle, et ultérieurement des êtres réels, des espèces animales ou végétales, dont le totem a emprunté la figure ou le nom. Le totémisme, directement et par lui-même, a donc un caractère religieux, et ne le doit pas, comme le veut Lang, à ce qu'on en attribue l'institution aux dieux. « Ces mythes mêmes vont contre la conception que Lang se fait du totémisme. Si les Australiens n'avaient vu dans le totem qu'une chose humaine et profane, l'idée ne leur serait pas venue d'en faire une institution divine. Si au contraire ils ont éprouvé le besoin de le rapporter à une divinité, c'est qu'ils lui reconnaissaient un caractère sacré⁴⁸. »

[351] Quoi que puisse valoir ce dernier argument, il ne paraît pas contestable que les sentiments que provoque l'idée totémique ont une analogie très directe avec les sentiments religieux. Il est difficile d'exprimer avec plus de force que ne le fait M. Durkheim l'intensité des excitations qui émanent des manifestations de la vie du groupe, la puissance de l'autorité sociale, et de tout ce qui l'exprime, l'hétérogénéité entre le domaine de l'être collectif et celui de l'activité profane de l'individu. Celui-ci se trouve vraiment transporté dans un « autre monde » lorsque cette vie

supérieure à la sienne l'envahit. Le totem, d'où émanent ces forces morales, est donc bien un principe religieux par excellence.

Nous avons été droit au but pour mieux faire saisir l'essentiel de la théorie. Mais ce faisant nous avons omis de signaler la place considérable que l'auteur y ménage à une idée qui semble d'origine et de nature bien différente, je veux dire l'idée de *Mana*⁴⁹. Cette idée (et les idées analogues : l'*orenda* des Iroquois, le *Wakan* des Sioux) paraît au premier abord avoir un caractère cosmique plutôt que social, physique plutôt que moral. C'est l'idée d'une force impersonnelle, indéterminée, immanente au monde, sorte de divinité à tout faire d'un panthéisme enfantin. Or on voit facilement qu'une telle idée nous rapproche du Naturalisme, quoi qu'en dise M. Durkheim⁵⁰, et qu'elle n'a aucune parenté directe avec le totémisme. Si une telle idée est par elle-même religieuse, si elle est un facteur de la pensée religieuse en général, et l'auteur semble bien l'admettre, la théorie que nous venons d'esquisser, sans être assurément infirmée dans ce qu'elle a de positif, voit cependant sa portée singulièrement limitée au profit du Naturisme. Sans doute on s'efforcera d'apparenter la notion de *Mana* avec le système totémique et même dans une certaine mesure de l'en dériver⁵¹. L'idée de *Mana*, c'est l'idée d'une force diffuse, qui, sans [352] être spirituelle peut-être dans l'acception que nous donnons à ce mot, n'est cependant pas matérielle, en ce qu'elle n'est pas une chose directement saisissable par la perception. Or d'une telle notion l'expérience des forces morales et religieuses émanant de la collectivité serait nécessairement le prototype ; le *Mana* ne serait que l'extension progressive aux objets de l'univers extérieur des caractères et des vertus attribués au totem, puis aux objets divers qui s'y rattachent, aux aliments que consomme l'espèce totémique, aux lieux de son habitat réel ou imaginaire, etc.⁵² Ainsi c'est le principe social qui serait devenu un principe cosmique. Guyau avait déjà dit avec une réelle profondeur de vue que la cosmologie religieuse était avant tout un *sociomorphisme*. Nous retrouvons ici sous une forme plus spéciale une idée analogue. Mais admettre que les conceptions religieuses du monde sont sociomorphiques, c'est encore laisser en suspens la question de savoir si ce sociomorphisme est un simple fait de superposition, une conséquence naturelle d'un mode de penser primitif plus ou moins dominé par l'expérience sociale ; ou si au contraire il y a là un véritable lien de causalité, et si les conceptions cosmiques ne tirent leur caractère religieux que d'une extension de conceptions religieuses aussi spéciales que les conceptions totémiques. Nous avouons que la démonstration de cette thèse nous a semblé singulièrement aventurée et précaire. Pour la confirmer, on allègue il est vrai que le monde matériel ne saurait par lui-même être l'objet des sentiments de respect qu'implique la religion : « Les impressions qu'éveille en nous le monde physique ne sauraient, par définition, rien contenir qui dépasse ce monde. Avec du sensible on ne fera jamais que du sensible. » Nous nous défions des « définitions » en pareille matière, et un tel argument ne nous convainc guère. Il oublie que précisément le primitif n'a pas encore acquis notre idée d'un monde *purement physique*. Un métaphysicien ajoutera volontiers que notre *idée* même de matière brute n'est peut-être qu'une *idée limite*, une construction méthodologique de l'esprit, destinée à permettre l'application aux choses du calcul géométrique et du déterminisme mécanique. C'est faire une manifeste pétition de principe que de prêter tacitement au primitif une conception [353] positive du monde, épurée de tout ce que la pensée religieuse a pu produire, pour démontrer ensuite qu'un tel monde ne pouvait pas fournir d'idées religieuses : comme si cette conception positive avait été donnée d'abord, pour être viciée ensuite par des infiltrations mystiques ! Mais toute la pensée primitive est mystique dans sa forme et nous allons bientôt voir ce que cela signifie. Tout ce que nous pouvons dire pour le moment, c'est que la notion de *Mana* et les idées totémiques sont apparentées en tant qu'elles appartiennent évidemment à ce même mode de penser, qu'elles sont le produit des mêmes esprits ; mais nous ne saurions considérer comme résolue la question de savoir si l'idée de *Mana*, incontestablement cosmique par son contenu, est dérivée par

extension des idées totémiques, ni même laquelle des deux a conféré à l'autre le caractère religieux. Tout dépendrait encore ici de la définition qu'on donnerait de ce caractère.

Nous sommes arrivés ici au point culminant de la théorie. Elle va maintenant s'efforcer de rendre compte des idées d'âme, d'esprits et de dieux, puis de découvrir dans les cérémonies et usages totémiques les rudiments caractéristiques d'un culte religieux. Nous ne pouvons suivre ici M. Durkheim dans ces nouveaux développements. De sa construction, M. Durkheim lui-même fournit le résumé suivant où il remonte le cours des idées tel qu'il le conçoit : « Le grand dieu tribal n'est qu'un esprit ancestral qui a fini par conquérir une place éminente. Les esprits ancestraux ne sont que des entités forgées à l'image des âmes individuelles de la genèse desquelles ils sont destinés à rendre compte. Les âmes à leur tour ne sont que la forme que prennent en s'individualisant dans des corps particuliers les forces impersonnelles que nous avons trouvées à la base du totémisme. L'unité du système en égale la complexité⁵³. » Peut-être trouvera-t-on quelques hiatus dans la genèse ainsi décrite. Que l'idée d'âme, par exemple, ne puisse se former autrement que comme l'individualisation de forces diffuses et impersonnelles, et finalement comme l'expression de l'être social qui est en chaque individu, c'est ce qui n'apparaîtra pas bien démontré, surtout si l'on considère que, d'après les faits mêmes qui nous sont exposés, et que l'histoire des idées métaphysiques [354] nous paraît corroborer, l'idée d'âme joue tout d'abord un rôle biologique, pour expliquer la naissance, la vie, la mort des individus. L'« âme du monde » est conçue à l'image des âmes individuelles, qui sont ensuite considérées comme émanant d'elle. C'est aussi bien hâtivement, à notre avis, que M. Durkheim considère « la conscience morale comme le noyau autour duquel s'est formée la notion d'âme⁵⁴ ». Ce que nous savons de la période historique de l'évolution des idées, nous montre plutôt que les idées morales viennent peu à peu, après coup, rejoindre l'idée d'âme et l'utiliser à leur profit.

Si par la façon dont il explique l'idée d'âme, M. Durkheim est bien loin de l'animisme, il s'en rapproche singulièrement par la manière dont il en tire l'explication de l'idée des dieux. Elle s'en différencie surtout par la relation qu'il établit entre l'organisation sociale et les divers modes ou degrés des idées divines. Mais ici encore on ne manquera pas d'être frappé d'un fait : sur la plus vaste étendue de l'Australie, on trouve déjà établie l'idée de quelque divinité supérieure. Baïame, Bungil, Daramulun, etc., sont les noms de ces dieux, initiateurs de la civilisation et même créateurs de l'espèce humaine : *créateurs par voie de fabrication, non par voie de génération*, ce qui établit déjà, remarquons-le, une discontinuité entre une telle idée et celle d'un ancêtre totémique⁵⁵. Il est assurément facile de découvrir entre une telle idée et les représentations totémiques toutes les transitions et les affinités que l'on voudra : car il faut bien, puisque ces idées se rencontrent *ensemble*, puisqu'elles sont acceptées par les mêmes esprits, qu'elles arrivent à s'organiser entre elles et à former un système plus ou moins harmonique. Mais une telle constatation, en l'absence d'une évolution directement observée des unes aux autres, ne nous renseigne évidemment pas sur la dérivation qu'il convient d'établir entre elles, ni sur la question de savoir lesquelles confèrent aux autres le caractère « religieux », si ce n'est parce qu'on a postulé que la notion du sacré était l'essence de la religion et que la société était « la source unique de tout ce qui est sacré⁵⁶ »,

Il faut reconnaître que la construction qui nous est proposée [355] offre un ensemble séduisant et vraisemblable ; elle est présentée avec art et avec force. Mais on pourrait surtout en utilisant justement la notion de Mana, en imaginer une toute différente où le totémisme ne fournirait qu'un appoint à la représentation des grands dieux et à la formation des mythes qui les concernent, sans qu'on puisse dire si une telle construction n'est pas aussi acceptable, et si ce n'est pas cet ensemble de croyances qui a haussé à la hauteur d'une religion le système des idées totémiques issues d'une autre origine. Ici encore se poserait la question que nous avons déjà rencontrée : Les formations religieuses ont-elles une essence simple ? Leur production doit-elle par suite se représenter comme une genèse continue, une évolution par simple épanouissement,

ou bien comme une synthèse progressive d'éléments peut-être hétérogènes ? Finalement tout le sentiment du sacré se résout-il dans le sentiment de l'autorité de la société sur l'individu, et n'y a-t-il que la société qui « dépasse » l'individu ? La nature, si imparfaite qu'en soit l'idée, ne dépasse-t-elle pas et l'individu et la société elle-même ? Ne peut-elle susciter des sentiments et de crainte et même de vénération (car si elle est redoutable, elle a aussi ses bienveillances et ses bienfaits) dont participe le sentiment du « sacré » ? Dira-t-on qu'elle n'a rien de respectable ? Mais bon pour un Pascal de mépriser l'univers qui l'écrase : les esprits n'en sont pas encore à penser l'univers comme une simple immensité matérielle. La dépendance ainsi ressentie n'est pas d'ordre moral ? Mais, encore un coup, le primitif n'en sait rien ; ses catégories ne sont pas différenciées comme les nôtres, et il est ignorant de nos antithèses. Il n'a pas lu Rousseau, pour savoir que la « dépendance des choses » n'est pas un esclavage et que la « dépendance des hommes » seule nous asservit. Nous l'avons appris, mais je gage que le Pita-Pita ou le Kokowarra ne s'en doute pas.

IV

Nous sommes peut-être en état maintenant d'apprécier dans quelle mesure la théorie nouvelle présente sur celles qu'elle prétend remplacer l'avantage dont elle se flatte : celui de ne pas réduire la religion à n'être qu'un tissu d'illusions, et de lui trouver une base réelle, une essence positive.

[356] On ne saurait contester, à notre avis, que s'il s'agit du *sentiment* religieux, M. Durkheim en a dégagé une des sources avec une force, une ingéniosité, une originalité de vues auxquelles on ne saurait trop rendre hommage. Nous ne pensons pas que ce soit la seule source, mais il semble bien que c'en soit une, et qu'il l'ait sondée plus profondément, expliquée avec plus de précision, qu'aucun théoricien antérieur. Sur ce point on admettra aisément qu'il y a eu progrès accompli.

Remarquons seulement qu'il n'est guère de théoricien de la religion qui la fonde sur une pure illusion. Non seulement, comme nous l'avons déjà dit au début, il y a toujours pour toute théorie un minimum d'*expérience* réelle à la base des croyances les plus erronées (la psychologie l'a établi, même pour les hallucinations proprement dites), mais qui plus est, il n'est peut-être pas de théorie qui n'admette, – et toutes le peuvent sans contradiction – que des sentiments sociaux et moraux très fondés et très forts se mêlent et s'associent tôt ou tard aux représentations religieuses ; celles-ci leur servent aisément de véhicule et, sous certaines conditions au moins, leur donnent consistance. De toute manière, il est évident que l'illusion ne se maintient qu'à la faveur, ou des apparences qui l'ont provoquée, ou des services qu'elle est arrivée à rendre. Il n'y aura donc pas à cet égard entre les théories diverses l'opposition absolue que M. Durkheim croit apercevoir ; il n'y aura que des diversités dans le mode de jonction et de coalescence reconnu entre ce qui est illusoire et ce qui est bien fondé. Celui qu'il nous décrit a certainement sa place dans cet ordre d'explications et on lui saura gré de l'avoir mis en vive lumière.

Mais, à côté des sentiments, il y a les idées, et plus généralement les formes de pensée, de représentation et de croyance que la fonction religieuse implique. Or sous ce rapport, le « délire » subsiste, M. Durkheim lui-même le reconnaît sans détour⁵⁷. Ce délire même, il essaye de le réhabiliter non seulement à un point de vue pragmatique, par les services qu'il peut rendre à l'homme moral, mais ce qui pourra sembler plus hardi, par ceux qu'il rendrait à la pensée même. Essayons de nous rendre compte de ce qui caractérise ce mode de penser, qui n'est autre que [357] celui qu'on a récemment décrit sous le nom de pensée *prélogique*^[58].

Il ne paraît pas difficile d'apercevoir d'emblée que cette forme de pensée, ou plutôt cet état mental consiste dans une continuelle indistinction de ce qui appartient aux choses et de ce qui appartient à l'esprit, de l'objectif et du subjectif. Plus particulièrement, il consistera aussi, par

conséquent, dans la confusion des mots, ou mieux des symboles, des signes, quels qu'ils soient, avec les choses signifiées. Que le rapport entre les mots et les choses apparaisse au primitif, comme « mystique et transcendantal », ainsi que le remarque Lang et avec lui tant d'autres mythographes, nous le comprenons sans peine : cela veut dire en définitive que ce rapport n'est pas observable dans les choses, où on le place, et qu'il est uniquement dans l'esprit, où l'on ne sait pas encore le chercher. C'est un rapport associatif. Ce qu'on peut reprocher à Max Müller ce n'est donc pas, suivant nous, d'avoir soutenu une théorie inexacte, c'est plutôt de ne l'avoir pas poussée jusqu'au bout et de n'avoir pas vu que le rôle du *mot* dans la formation du mythe n'est qu'un cas particulier de la confusion entre les signes et les choses, entre les mouvements qui se produisent dans la pensée et les rapports admis entre les objets et que c'est cette confusion qui constitue le mécanisme général de la pensée religieuse originelle. Toute cette pensée primitive, « prélogique », c'est le règne presque sans partage de ce que les vieux empiristes appelaient tout bonnement l'« association des idées ». Certes, la théorie qu'ils donnaient de l'association elle-même n'a plus cours ; mais les faits qu'ils visaient sous ce terme n'en subsistent pas moins. Il n'y aurait même pas de grand reproche à leur faire s'ils n'avaient voulu être que psychologues, sinon qu'ils construisaient plus qu'ils n'observaient. Mais surtout ils voulaient tirer de l'association des explications qu'elle était impuissante à fournir. Le régime mental qu'ils décrivent comme le régime de la pensée vraie ne diffère guère de celui que nous révèle la mentalité de l'Australien. Leur « logique » n'est qu'une « prélogique » et Hume qui passe pour avoir atteint le *nec plus ultra* de la critique, nous propose de la science une théorie qui nous ramènerait à la « pensée sauvage », et dont toute l'évolution de l'esprit moderne et de la science positive n'a cessé de nous écarter. C'est ce que nous allons vérifier en reprenant quelques-unes des idées du totémisme.

[358] Qu'est-ce d'abord que le totem lui-même ? C'est un nom, puis un emblème, un symbole social. Si ce symbole était pris pour tel, comme pour nous le drapeau, son utilité pourrait subsister, en bonne partie du moins. Mais alors y aurait-il encore la *religion* ? Seulement ce symbole n'est pas considéré comme symbole ; et dès l'abord, l'animal auquel on l'emprunte, puis tout ce qui le concerne ou le touche sont l'objet propre de tabous multiples. Tout ce qui le touche ? Non, disons plutôt tout ce que son nom ou sa représentation *touche dans l'esprit* du fidèle. Et ainsi le champ est illimité et indéterminé des consécrationes dont le totem est le point de départ. Les nécessités de la pratique et la fixation naturelle des coutumes sociales peuvent seules les définir et les restreindre. De là les étranges « classifications » dont on nous parle, et qui ne sont que des groupes d'idées capables de se suggérer mutuellement.

On nous parle de « l'extraordinaire contagiosité du caractère sacré » et plus généralement des forces religieuses⁵⁹. Mais c'est parler bénévolement, comme un bon totémiste, en style objectif. Cette contagiosité n'est absolument rien de plus en effet que la faculté illimitée d'évocation que possèdent des idées fortes dans des esprits faibles, doublée de l'extrême *suggestibilité* de consciences sans consistance.

Qu'est-ce de même que « l'usure des forces spirituelles ?⁶⁰ » si ce n'est l'oubli individuel ou la désuétude sociale ? Et si un clan se livre à des rites mimétiques en vue d'assurer la multiplication de l'espèce totémique⁶¹, c'est parce que ces cérémonies bizarres, et d'ailleurs très diverses, ont seulement ceci de commun, d'aviver et de multiplier dans les esprits l'image de cet animal. On croit avoir multiplié l'espèce *in actu* parce qu'on l'a multipliée, *in intellectu*. L'association au dedans, la suggestion s'imposant du dehors, deux faits éminemment corrélatifs, et, dominant le tout, l'incapacité presque complète de distinguer le subjectif de l'objectif, forme naïve d'un idéalisme inconscient, voilà la clef de toute cette pensée primitive, qui est sinon l'essence du moins l'organe de la conscience religieuse élémentaire.

On se donne beaucoup de peine pour définir et nous représenter [359] ce que c'est que le *Mana*. Mais le *Mana*, nous le connaissons très bien. C'est cette force singulière qui, par exemple,

lorsqu'on est treize à table menace de mort un des assistants. Force éminemment « mystique », car on chercherait en vain où est *treize*. Aucun des assistants n'est treize, ni treize n'est un objet en dehors d'eux. Mais treize est dans l'esprit de chaque assistant, si le fait le préoccupe. Si de même nous craignons d'être atteints du choléra en touchant le journal qui en parle, là serait le mana cholérique. Force éminemment universelle aussi ; car malgré l'infinie diversité de ses applications, elle n'est toujours que la même tendance de nos esprits. Pour le primitif le mot, le signe, *tout ce qui fait penser à un objet*, en véhicule quelques propriétés. Le rocher, l'arbre, la *churinga*, qui font penser à l'ancêtre, au totem, au clan, en renferment quelques vertus. C'est là leur Mana. Et comme les mêmes signes, en ce sens très vaste du mot, apportent à mille esprits divers les mêmes idées et les mêmes sentiments, le mana acquiert ainsi son objectivité, et en même temps il est partout et se répand sans se diminuer. Ainsi le mana n'est que l'aspect dynamique de nos associations ; ce sont nos tendances et nos attentes associatives objectivées. Nos associations ne sont pas des rapports abstraits ; il y a dans ce que nous appelons ainsi quelque chose de dynamique et d'affectif et c'est pourquoi le *Mana* apparaît comme une force, une tendance ou une vie immanente aux choses. « Si la flèche atteint son but, c'est parce qu'elle est chargée de Mana », et c'est pour la même raison que le filet prend bien le poisson, que le canot tient bien la mer⁶². Traduisons : la flèche, le filet, le bateau sont chargés, dans notre représentation, de nos attentes et de nos espérances ; et si elles sont vérifiées par l'événement, notre satisfaction en rend grâces à ces objets. Cette force est immanente et diffuse dans la nature entière ; et en même temps elle « se pose » en certains lieux et « s'incarne » en certains êtres, de la manière la plus irrégulière, la plus imprévisible, la plus indépendante de la nature des choses en qui elle s'arrête parfois comme en un siège d'élection. Évidemment, car la pensée s'applique à tous les objets d'un mouvement commun, mais inégal ; virtuellement, elle embrasse toutes choses, mais elle n'en saisit actuellement qu'un petit nombre ; elle ne « se pose » sur certaines [360] d'entre elles que d'une façon accidentelle et momentanée, et pour des raisons qui, étant toutes psychologiques, n'ont en effet aucun rapport définissable avec la nature propre des objets. En vérité, si le *Mana* est immanent aux choses, c'est parce que la pensée qui les appréhende successivement leur est transcendante. On voit jusqu'à quel point on peut dire que cette idée de *Mana* et de « force religieuse » est le prototype de l'idée de force en général.

On nous montre que les classifications religieuses ont été le premier type de classification. Autour de l'idée du totem s'agglomèrent en effet un certain nombre d'idées, et les objets correspondants sont considérés comme étant du même groupe, du même genre. Le totem est donc un principe de classification, et par conséquent la classification est un produit social : elle est déterminée par des cadres sociaux⁶³. Il est évident que les mêmes besoins de la pensée et de l'action qui ont obligé les hommes et les groupes à *se classer eux-mêmes* se retrouvent dans les groupements qu'ils forment des choses et des idées. Cela autorise-t-il à dire que les groupements sociaux aient fourni le « modèle » de ces classifications, ni que la « notion du genre » soit au fond une notion d'origine sociale ou surtout religieuse ? C'est le produit d'un ensemble complexe de nécessités psychologiques et pratiques dont les classifications sociales sont elles-mêmes un effet très spécial. Ce n'est qu'accidentellement que cet effet particulier a pu servir de modèle ou de cause déterminante à d'autres expressions du même mécanisme mental. Autrement il faudrait prétendre que des distinctions comme celle du nord et du sud, de l'été et de l'hiver, du droit et du gauche, ont une *cause sociale* ; comme M. Durkheim en vient à nous dire en effet que le calendrier est un produit social⁶⁴. Mais la confusion est ici évidente. Il est très certain que toutes les distinctions en question ont une importance pratique et sociale qui a obligé à les préciser, à les formuler, à les consacrer, comme M. Hertz a montré que cela s'était sans doute produit pour la prééminence de la main droite sur la main gauche⁶⁵. Mais il n'en reste pas moins qu'il y a, même chez les esprits les plus primitifs, [361] un minimum de données objectives à la base de semblables distinctions. Si le totémisme même était possible, n'était-ce pas que les espèces

animales et végétales étaient déjà plus ou moins distinguées et classées ? Et que sont, d'autre part, ces rapprochements d'objets ou de genres hétéroclites dont M. Durkheim nous fournit des exemples, et qui constitueraient les classifications primitives à base sociale ? Ce sont des rapprochements où il ne faut probablement chercher qu'un phénomène associatif. C'est ainsi que les pythagoriciens disaient que la justice et un nombre carré sont deux choses apparentées parce que l'une et l'autre « participent » de l'idée de réciprocité.

Cette idée de la « participation » nous amène à examiner au-delà de toutes les conceptions particulières que nous venons de passer en revue l'idée qu'on nous proposait naguère d'une « prélogique » originale, dont la pensée religieuse ou « mystique » serait la forme la plus caractéristique. Et nous nous trouvons ici en présence d'une assez instructive petite querelle d'école. M. Lévy-Brühl a soutenu cette thèse que dans son ensemble la pensée primitive appartenait à un type différent de celui qui nous caractérise. Il y aurait une logique primitive spéciale hétérogène à la nôtre, une « prélogique ». Nous pensons selon la loi d'identité ; le primitif penserait selon la « loi de participation ». Cette doctrine s'écarterait d'une manière bien inattendue de celle de Comte, pour qui, on le sait, la loi des trois états n'excluait nullement l'idée, d'ailleurs familière aux XVII^e et XVIII^e siècles, de la constance de la « nature humaine », de l'identité fondamentale des facultés de l'esprit à travers les âges. On veut maintenant qu'au contraire il y ait des logiques diverses ou mêmes opposées, et qui seraient en corrélation avec la structure sociale. C'est même sur ce dernier point que la conception de M. Lévy-Brühl semble s'inspirer de la nouvelle sociologie : notre état social ferait notre logique. De cette dernière affirmation nous n'avons d'ailleurs jamais aperçu le moindre commencement de preuve. Mais elle serait conséquente avec la théorie que nous connaissons à l'*Année Sociologique* et que nous retrouvons aujourd'hui même, suivant laquelle les formes de la pensée humaine sont un produit de la société. Cependant M. Durkheim repousse cette conception d'une « prélogique⁶⁶ ».

[362] Cela se comprend aussi, et lui-même de son côté n'est pas non plus de tout point infidèle ni à sa doctrine, ni au Comtisme. Il lui faut en effet de la continuité. Plus encore que Comte, il ne voit dans l'histoire humaine qu'une continuelle dérivation, un déroulement sans aucun revirement véritable. Il reste étranger à l'idée hégélienne du rôle de l'Antithèse dans le développement historique. Sans être obligé de professer un hégélianisme orthodoxe, il n'est guère possible de contester que la faculté de nier, de prendre, ne fût-ce qu'à titre d'hypothèse, le contre-pied de ce qui est donné, ou de ce qui est actuellement pensé, a ses racines profondes dans la nature même de l'esprit et de la volonté libre, et doit dès lors jouer dans la marche de l'humanité un rôle d'autant plus marqué que la conscience y a plus de part. N'importe ; dans une philosophie sociale où la structure des sociétés, nécessairement soumise à une certaine continuité au moins extérieure, apparaît comme régulatrice, il deviendrait difficile d'admettre ce rôle de l'antithèse, et par suite aussi d'expliquer comment une logique entièrement nouvelle se serait substituée à l'ancienne. A. Comte, qui avait aperçu le problème, avait sa solution : si des manières diverses de penser (les trois états) étaient en un sens possibles à l'esprit humain, pourtant, à ses yeux, elles coexistaient, et surtout, enfin, le mode appelé positif, et dont le développement devait être le plus tardif, n'en était pas moins aussi, dans ses racines, absolument primitif ; son apparition *ex nihilo* ne se comprendrait pas, et il est même le ferment de toutes les transformations que subit la pensée en traversant les deux autres états, la cause immanente du progrès de l'esprit⁶⁷. M. Durkheim ne semble pas plus admettre cette thèse de Comte qu'il n'admet celle de M. Lévy-Brühl ; car, nous le verrons, c'est la pensée religieuse, suivant lui, qui, par elle-même, aurait été la source, au sens rigoureux du mot, de toutes les formes de la pensée spéculative ou pratique de l'homme, de ses catégories, de sa science ; de sa morale et de ses institutions. Entre les deux thèses opposées de M. Durkheim et de M. Lévy-Brühl, il nous semble que celle de Comte reste la vraie. Elle maintenait et expliquait tout ensemble et la continuité de nature des facultés [363] humaines, maintes fois affirmée par lui comme par tout le siècle

antérieur, et la multiplicité hétérogène de leurs manifestations. On peut regretter que ni l'un ni l'autre des deux sociologues actuels n'aient pas été, chacun à sa manière, plus fidèle au maître commun.

Mais sans remonter si haut, il est aisé de voir où est le nœud du débat et combien leur querelle est vaine. M. Durkheim nous paraît avoir raison de croire que l'esprit humain ne saurait avoir passé par deux logiques opposées. Mais il y a bien loin de là à prétendre « qu'entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientifique il n'y a pas un abîme »^[68]. Car entre ces deux modes de penser⁶⁹ il y a tout l'écart qui sépare le verbalisme de l'expérimentalisme, le régime des associations subjectives de celui de l'objectivisme rationnel⁷⁰, l'inconscience de la réflexion, en un mot une illusion de pensée et de logique d'une pensée et d'une logique réelles⁷¹. Quel abîme plus profond peut-on souhaiter entre deux soi-disant « logiques » ? De l'une à l'autre il n'y a absolument pas de continuité interne.

Et l'on s'explique bien alors que M. Lévy-Brühl ait insisté sur leur hétérogénéité. Elle est tout à fait réelle, et même plus profonde encore qu'il ne l'indique, puisque l'une de ces formes de pensée, réduite à ce qui la caractérise, n'est rien de plus que le mécanisme subjectif qui relie les représentations entre elles, et plus particulièrement les représentations avec les mots et les signes. Il n'y a presque rien de commun entre cette loi psychologique et les rapports objectifs que la science vise à établir. Mais cette soi-disant logique » qui aurait fait place à la logique nouvelle n'a nullement disparu de nos esprits, pas plus que la nôtre n'était complètement absente dans le stade « prélogique », et ni [364] l'une ni l'autre n'apparaissent, dans leur structure essentielle, comme dépendant des structures sociales. Nous retrouvons en nous cette « prélogique » toutes les fois que quittant le terrain de la pensée objective, nous nous abandonnons au cours de nos associations et aux entraînements du psittacisme. Lorsque le sauvage affirme qu'il est à la fois un homme et un perroquet, outre qu'on peut se demander jusqu'à quel point il le croit⁷², il n'y a pas plus là une violation du principe de contradiction au profit de la « loi de participation », comme le veut M. Lévy-Brühl, qu'il n'y a un mode particulier de formation des concepts, comme l'indique M. Lapie. Il y a simplement une absence de concepts, et de représentation et du besoin d'en former, une incapacité de se soustraire à l'entraînement des mots⁷³, une impuissance et même une indifférence à penser (et aussi à s'exprimer) avec précision et avec objectivité dont il ne faudrait vraiment pas être dupe. La « loi de participation » n'a donc aucune réalité comme forme de pensée ou comme loi logique, mais seulement comme loi du mécanisme psychologique. C'est ainsi que nous pourrions dire que les Apôtres, les œufs chez le marchand, les heures du jour, appartiennent au même « genre » et sont logés à l'enseigne du même « totem » parce qu'ils « participent » au nombre 12. Le bon Stuart-Mill aurait simplement appelé cela une « association ». Le propre de la pensée « mystique » est de ne pas s'en rendre compte et de confondre une telle relation avec un rapport entre les choses ; et nous avons vu que la pensée empiristique, qu'on lui oppose d'ordinaire, n'était pas éloignée de la même confusion ; c'est peut-être ce qui lui permet de si bien comprendre la pensée mystique et de lui faire dans l'histoire de la logique humaine une si belle place.

Je regrette pourtant la « loi de participation ». C'était une belle loi ; elle faisait un agréable pendant à la loi d'identité. Il en coûte toujours d'abandonner une élégante découverte. Mais on trouvera [365] sans doute aisément à la remplacer. Il est toujours facile, avec un peu d'habileté, de trouver un terme nouveau et d'un heureux effet pour désigner une vieille chose.

Conclusion. — Au terme de cette longue et encore bien incomplète étude, nous ne pouvons éviter de nous poser deux questions capitales : l'une sur la portée que la nouvelle théorie peut avoir

pour la religion elle-même ; l'autre sur la portée qu'on attribue à la religion ainsi comprise dans la genèse des fonctions humaines. 1° Nous venons de montrer comment le besoin de continuité, et si l'on veut l'appeler ainsi, l'esprit conservateur, dominait la doctrine que nous venons d'exposer, et à ce besoin répond une méthode qui implique que le principe « religieux » doit être au fond une essence simple, irréductible, que la recherche des origines nous permettrait de saisir à l'état naissant et par conséquent dans sa nature la plus in lime et la plus active.

Or on peut se demander, et nous avons déjà rencontré cette question chemin faisant, si la fonction religieuse comme les autres, et plus peut-être encore que les autres, parce qu'elle est plus ancienne, ne se caractérise pas plutôt par voie de différenciation progressive, et si dès lors, aux origines elle n'est pas un composé extrêmement confus de besoins, de représentations, de pratiques très divers. N'est-il pas, *a priori*, vraisemblable que dans les cerveaux primitifs, encore dépourvus et d'expérience et de procédés d'analyse, les causes les plus hétérogènes, les impressions multiples et hétéroclites venues du monde sensible aussi bien que du monde social, les besoins de toute sorte, techniques aussi bien que moraux, utilitaires ou même intellectuels, ont dû donner une résultante extrêmement indistincte et complexe dont les phénomènes religieux constituent la principale ou du moins la plus saillante manifestation ? S'il en est ainsi on peut dire que presque toutes les théories de la religion en tant qu'elles la rapportent à une cause spéciale doivent être vraies par quelque côté et qu'au contraire toute explication simple, et qui nous fournirait de la religion une explication nécessaire et suffisante à *notre point de vue* est inévitablement fautive en raison de cette simplicité et de [366] cette clarté même. Trop de logique et trop de netteté sont incompatibles ici avec la nature des choses. Pourquoi, par exemple, rejeter le « *primus in orbe deos fecit timor* » ? S'il n'est pas l'unique élément constitutif du sentiment religieux, pourquoi nier qu'il y ait sa part ? Pourquoi l'« Autre monde » serait-il exclusivement le monde social ? Sans doute, aujourd'hui encore une bonne partie des notions de « vie future » et de « sanctions surnaturelles » peut s'interpréter fort heureusement si on les rapporte à la société à venir. Mais ce n'est pas seulement de ce côté qu'il y a pour le primitif du mystère et de l'inconnu à reconnaître, de la dépendance et de la révérence à éprouver. Il y a aussi un dessous et un au-delà physique, un inconnu dans le monde de la nature. Il y a le mystère de tout ce que l'on pense sans le voir (le primitif platonise à sa façon), et même le mystère de tout ce que l'on dit, sans le penser ou se le représenter : le monde de l'imagination, celui de la pensée abstraite, celui du psittacisme enfin. Voilà « l'autre monde » qui n'est lui-même pas simple ni unique et que la réflexion philosophique a eu tant de peine à résoudre dans ses divers éléments ; l'« autre monde » à qui la tradition sociale a en effet donné consistance et apparence d'objectivité, pour les consciences individuelles, sans qu'il soit nécessaire pour cela de prétendre que c'est la société seule qui en forme le contenu.

Inversement il faut se garder d'identifier hâtivement, comme le fait M. Durkheim en plusieurs passages, les conceptions religieuses et les idées morales. Lui-même nous montre qu'à l'origine la vie religieuse est à *côté et en dehors de la vie sociale normale*, dont elle fait tout autre chose que de manifester et de symboliser les règles et les exigences fondamentales. Elle est si loin de se définir exclusivement comme un reflet de la vie collective qu'elle ne s'y manifeste d'abord que par accès, et que parfois elle en contredit les règles les plus constantes, ou même en consacre et en excuse les plus outrageuses violations⁷⁴.

Si dès lors on renonce à cette idée d'une cause unique ou du moins d'une essence simple qui expliquerait et définirait la religion, on devra aussi se demander si l'évolution religieuse doit être [367] conçue comme un pur développement de cette essence et de cette cause, ou si au contraire la religion, sous la continuité tout extérieure des institutions sociales qui l'incarnent, n'est pas tout ce qu'elle devient, ne cesse pas d'être tout ce qu'elle rejette, comme on peut se demander si elle est déjà religion avant le développement de telles de ses fonctions⁷⁵. On se demandera en d'autres termes si l'évolution comporte ici une véritable continuité interne, ou si au contraire des

faits de synthèse historique et inversement, des éliminations, des déchets plus ou moins définitifs, ne se produisent pas. Dans ce cas la religion ne peut se définir autrement que par la différenciation qui la sépare progressivement des autres grandes fonctions de la vie sociale, intellectuelle et morale de l'humanité, de la science, de l'art, de la morale elle-même. Ce n'est plus son origine qui la définirait, mais son état en chaque instant, et même plutôt son état dernier⁷⁶. Même alors il faudra encore examiner si la religion est *tout ce qu'elle contient* ou seulement ce qui la distingue. Il semble bien que ce soit à ce dernier point de vue principalement que se place, avec l'auteur d'*Orpheus*, presque toute la libre pensée contemporaine.

Si je me hasarde à poser ici cette dernière question, c'est parce qu'elle rejoint très directement la thèse fondamentale que nous avons signalée chez M. Durkheim dès le début. Il se flatte que son interprétation de la religion n'aurait pas pour effet, comme les autres, de détruire ce qu'elle expliquerait. Nous avons déjà indiqué que cette prétention n'est pas entièrement justifiée. Mais nous pouvons nous rendre compte maintenant que cet avantage ne sera reconnu ni par les tenants d'une religion existante, ni même par les sociologues qui adopteraient le point de vue que nous venons d'indiquer. Pour les uns comme pour les autres, en effet, quel que soit l'écart de leur jugement sur la valeur d'une telle religion, celle-ci se définit non par les causes élémentaires et primitives qu'on peut lui assigner, mais par sa fonction actuelle ou par sa [368] constitution acquise, et plus particulièrement par ce qui la caractérise et la distingue.

Supposez donc acceptée et devenue consciente l'explication proposée par M. Durkheim du phénomène religieux ; supposez les symboles reconnus comme tels, et ne masquant plus la réalité qu'ils expriment ; les cérémonies, les actes sacramentels dépouillés de l'efficacité *ex opere operato* qu'on leur prêtait, et conçus, à la façon positiviste, comme un simple moyen d'exciter certains sentiments internes ou collectifs ; la prière considérée comme un procédé psychologique d'auto-suggestion, mais non comme un moyen d'agir sur un pouvoir transcendant ; supposez enfin aboli tout le réalisme que la conscience religieuse populaire a constamment substitué au symbolisme, et supposez dissipée la croyance à la vérité objective des mythes, la foi aux dogmes : que resterait-il vraiment de ce qu'on appelle religion et de ce qui la différencie de la morale ou de la pensée profane ?

Il est d'abord parfaitement certain que le croyant ne pourra voir dans de tels changements d'interprétation qu'une négation de la religion, puisqu'ils consistent précisément à la ramener sur le plan de la pensée profane et positive. Ces explications sociologiques ne détruiront pas moins à ses yeux la religion que ne le feraient des explications naturalistes, puisque les unes comme les autres en écartent le mystère et le surnaturel, et enlèvent au contenu de la tradition *comme telle* toute valeur propre, tout caractère de révélation. L'opposition absolue du sacré et du profane, la nécessité d'adhérer à une Église, disparaîtraient donc à ses yeux ; la religion telle que le sociologue lui-même l'a définie serait donc abolie. Et c'est également ce que penserait l'esprit critique et indépendant. Car ce qui l'écarte de la religion, ce n'est évidemment pas ce qu'elle peut contenir de positif dans le domaine philosophique ou moral. Mais c'est le caractère réaliste d'une pratique quasi magique qui refuse de se réduire à un symbole et la signification surnaturelle et objective à la fois d'un dogme qui refuse de se laisser traiter comme un mythe. C'est enfin la répugnance qu'il éprouve à soumettre d'avance son jugement à une tradition particulière et à s'engager dans les liens d'une Église.

Mais il y a plus. On se demande si l'ensemble même des institutions [369] et des pratiques religieuses pourrait résister à la dissolution dont les menacerait l'interprétation sociologique, et si l'efficacité psycho-sociale que leur attribue, non sans raison, cette théorie, se maintiendrait elle-même une fois la théorie admise. Continuerait-on à prier si l'on savait qu'on ne fait par là que se donner une suggestion tout intérieure ? à communier, si l'on admettait qu'il ne s'agit que d'un symbole de repas commun ? Tirerait-on de l'idée de Dieu un secours spirituel quelconque, sa

chant que Dieu n'est que le nom, sans objet transcendant, de cet être social dont on verrait dès lors quelles forces réelles on tire, mais dont on ne connaît que trop aussi les imperfections ?

C'est donc une illusion, à notre avis que de se figurer que cette théorie nouvelle échappe au danger qu'on a reproché aux autres : sa découverte ne ferait pas moins évanouir l'objet même qu'elle aurait expliqué. Plus elle serait tenue pour vraie, plus elle serait reconnue adéquate à la réalité, plus par cela même la religion, cessant de pouvoir se distinguer des réalités sous-jacentes par lesquelles on l'aurait expliquée, perdrait son existence propre. Une théorie de la religion comme celle que suggère W. James⁷⁷ peut transformer la religion sans la détruire, parce qu'elle découvrirait ou du moins ferait soupçonner une réalité *nouvelle* à laquelle, sans le savoir, elle serait attachée et suspendue ; elle lui assignerait un fondement *propre*, jusqu'ici méconnu. Ici au contraire ce qui distingue la religion, se réduirait à des illusions, à des constructions imaginatives interprétant une réalité déjà connue, à des représentations mythiques de ce réel, à des pratiques dont les effets sont tout autres que ceux qu'on attend. Comment la clarté pourrait-elle être apportée dans ces ombres sans les dissiper ?

Il est aisé d'ailleurs d'arriver à la même conclusion en se plaçant à un point de vue plus objectif et plus directement déterminé par la théorie sociologique même qu'on nous propose. La religion a pour fonction essentielle, suivant cette théorie, de consolider et de faire plus vivement sentir la cohésion sociale. Plus cette cohésion est faible par elle-même, plus il est nécessaire, remarque M. Durkheim lui-même, qu'elle use d'un emblème, d'un ensemble de moyens qui sont destinés à la créer en l'exprimant d'une [370] manière plus ou moins symbolique ou extrinsèque⁷⁸. On doit en conclure, *a contrario*, que plus les liens sociaux deviennent solides par eux-mêmes, plus ils acquièrent de réalité objective, en se compliquant, en se resserrant et en s'étendant, plus en même temps leur réalité devient claire et apparaît aux consciences, et plus en conséquence devient faible et douteuse l'utilité d'un lien fictif et symbolique, ou tout au moins plus l'importance intrinsèque attribuée au symbole doit s'atténuer⁷⁹. Si cette théorie est vraie, il serait donc à prévoir que dans une société où les liens réels et en particulier les plus matériels, les liens économiques, ont acquis une force considérable, et où en même temps les liens spirituels et moraux résultant soit de la pensée scientifique commune, soit de l'association et de la contractualité, se sont développés, comme c'est le cas aujourd'hui, l'importance du lien proprement religieux devra s'être amoindrie. Un organe disparaît quand sa fonction vient à être remplie autrement. Mais si en outre, cette théorie même vient à être connue et admise, et si l'on sait qu'il doit en être ainsi, comment n'arriverait-il pas que cette connaissance même accélère et accentue la décadence qu'elle constate et qu'elle explique ? Ici encore par conséquent l'histoire, qui s'est si souvent crue et voulue conservatrice, ne peut guère aboutir à l'opposé de ce qu'on a espéré, qu'à une dissolution. Ce n'est donc pas seulement la fonction spéculative de la religion qui est ici en cause : M. Durkheim accorde que la religion doit abandonner de plus en plus ce terrain à la science. Mais si la science envahit et conquiert le domaine social lui-même, et par conséquent le domaine religieux, c'est l'être même de la religion qui est menacé dans son existence propre. S'il y a du sacré, il doit être interdit à la science, et il l'est en effet par tous les hommes de foi, en tout temps. Si au contraire la science ne s'interdit aucun domaine, que devient la distinction de sacré et de profane, et par conséquent [371] la religion ? C'est, au fond, le droit même de la sociologie qui est en cause.

2° Au-delà d'une théorie de la religion, M. Durkheim nous propose, nous l'avons dit, une théorie des fonctions primordiales de la pensée qui les fonde sur la Religion, et par suite en fait des produits sociaux : car « l'idée de société est l'âme de la Religion⁸⁰ ». C'est un problème qu'il nous paraît nécessaire d'élucider en terminant, puisqu'il mesure la portée de toute cette philosophie sociale ; tout au moins, sans prétendre le résoudre, devons-nous essayer de le poser.

Le nœud de la difficulté est peut-être dans l'ambiguïté de la notion d'origine.

« Certes, écrit M. Durkheim, si par origine on entend un premier commencement absolu, la question n'a rien de scientifique et doit être résolument écartée^[81]... Ce que nous voudrions, c'est trouver un moyen de discerner les causes toujours présentes, dont dépendent les formes les plus essentielles de la pensée et de la pratique religieuses. Or ces causes sont d'autant plus observables que les sociétés où on les observe sont moins compliquées⁸². »

C'est en ces termes que M. Durkheim définit lui-même le problème posé par lui à l'égard des origines de la religion, et nous n'élevons aucune objection contre sa formule. Mais est-ce bien en ce sens que l'on nous montre dans la religion, dans les croyances ou les pratiques religieuses, les origines des catégories, des classifications, de la notion de force, etc. ? Nous voyons bien qu'en effet il continue à entendre que la religion est vraiment la cause génératrice de ces diverses fonctions ou idées. Par exemple la notion de force est *d'origine* religieuse en ce sens que la religion et plus spécialement le totémisme « la portait dans ses flancs⁸³ ». « Si les notions fondamentales de la science sont d'origine religieuse, nous dit-on encore avec précision, comment la religion a-t-elle pu les engendrer ?⁸⁴ » La religion créerait également les idéaux, l'idée même de vérité, la raison tout entière enfin⁸⁵. Mais nous montre-t-on véritablement dans ces « origines » religieuses que l'on prétend [372] saisir et établir comme fait historique, la cause proprement dite ou seulement, comme nous le croyons, un ordre tout extérieur et apparent de phénomènes ? La pensée religieuse apparaît, et cela même sous certains rapports seulement, comme un point de départ ou un lieu d'éclosion ; nous ne voyons pas qu'on nous ait montré, sur aucun des points en question, une genèse véritable. Que les classifications et les idées scientifiques, que la morale et le droit, que l'art et les idéaux de toute sorte, aient été primitivement teintés de religion, affectés par la forme « mystique », qui dominait les esprits (et nous avons essayé de dire pourquoi), qu'enfin tout cela soit né à l'ombre de l'autel, il est, en gros, facile de l'admettre ; mais que de sa substance propre la religion ait tiré ce qu'il y a de positif, de spécifique et de durable dans la raison et dans la science, dans l'art et la morale, et qu'elle en soit la « cause toujours présente », c'est ce que toute l'évolution, et l'analyse même des origines semblent démentir. Car dans l'ensemble complexe des « origines », les causes vraies sont souvent tout autre part que là où certaines apparences semblent les montrer, de même que certaines résurgences qui par leur masse attirent l'attention, ne sont cependant pas de véritables sources.

Ces vraies causes il est impossible de les discerner si l'on ne considère *ce qui est à expliquer*. Or ce qui est à expliquer ici ce n'est pas tel ou tel mode primitif de penser, plus ou moins analogue, par exemple, à notre idée de force, à nos catégories, car cette pensée primitive pourrait ultérieurement venir se fondre avec d'autres formes de pensée, issues d'ailleurs, souvent peut-être pour en retarder l'épuration et en compromettre la valeur, sans qu'on puisse dire qu'elle est véritablement l'origine, la cause génératrice de la forme définitive. Ce qui est à expliquer, c'est tout le *mouvement de l'esprit* dans une certaine direction ; ce qui est à découvrir, c'est le ferment même des transformations qui ont abouti à la forme la plus parfaite des idées ou des fonctions considérées. Pour résoudre le problème, ce n'est donc pas l'état premier qu'il faut considérer, c'est l'état dernier, sans qu'on ait à préjuger que celui-ci soit définitif. On n'aura rien fait pour une véritable explication de nature scientifique, c'est-à-dire qui soit non pas purement historique et chronologique, mais vraiment causale et génétique, si l'on se contente de nous montrer un point de départ *qui ne rend* [373] *pas compte du point d'arrivée*. C'est ce que semblait avoir compris Aug. Comte, malgré le caractère souvent superficiel de ses conceptions scientifiques. Il ne confondait nullement la description des formes successives de la pensée, de l'état théologique à l'état positif, avec une explication véritable de ce dernier. La pensée positive s'étend, suivant lui, par des conquêtes faites peu à peu sur la théologie et la métaphysique ; et bien que celles-ci puissent en maintes circonstances servir à ce développement, bien que, en tout cas, il y ait une constante réaction mutuelle de ces divers modes de penser, qui sont bien obligés de s'adapter les uns aux autres dans la continuité de, cette marche historique, la théologie et la

métaphysique *n'engendrent* pas à vrai dire la positivité ; celle-ci est elle-même un mode de pensée original et irréductible, bien que primitivement restreint à un rôle modeste et sans gloire. Nous croyons que cette conception était juste dans son principe et c'est sur ce point que la théorie religieuse que M. Durkheim nous propose des fonctions mentales supérieures de l'homme, nous paraît très contestable.

La religion, nous dit-on, engendre la science. Mais c'est à condition que s'introduise l'esprit critique, la distinction claire du subjectif et de l'objectif, du signe et de la réalité ; à condition que s'acquière l'indépendance de la recherche à l'égard de la tradition et du prestige de l'opinion commune ; à condition que soit instauré le recours direct à l'expérience, le souci de la preuve, le sentiment de la prééminence de la vérité sur tout intérêt pratique. Or, tout cela, n'est-ce pas la science elle-même ? Dira-t-on, comme autrefois M. Mauss, que la magie nous apprend à induire, ou comme aujourd'hui M. Durkheim, que la religion nous apprend à classer ? C'est alors à mal induire et à mal classer ; et je demanderai comment on a appris à le faire plus correctement. Car il est bien clair qu'il a toujours bien fallu penser et agir, et par conséquent induire et classer de quelque façon ; mais l'important est de savoir comment ces opérations ont passé de l'état informe dont la religion et la magie ont été l'occasion plutôt que la cause, à un état plus parfait et plus satisfaisant. On nous dit que l'idée même de vérité est une idée sociale. Mais s'il est vrai que la société fournisse à l'activité scientifique, comme à toute autre, de puissants organes, il n'est pas vrai qu'elle soit jamais par elle-même l'organe d'une découverte.

[374] S'il est vrai que le contrôle des esprits les uns par les autres soit un moyen de certitude, c'est à la condition que l'on suppose précisément ces esprits capables de penser par eux-mêmes, et par conséquent d'abord affranchis à l'autorité sociale comme telle. Or c'est précisément par là que l'âge présent est en progrès non seulement sur les âges primitifs, mais même sur l'antiquité et le moyen âge : c'est qu'on est passé du régime d'une vérité conçue comme opinion collective, à celui d'une vérité dont la valeur universelle se manifeste dans la possibilité pour chaque pensée individuelle qui réfléchit de la découvrir identique, par une recherche semblable, mais indépendante. Il y a une énorme distance entre une vérité définie comme pensée sociale et une vérité définie comme pensée objective et par conséquent universelle. L'unanimité des fidèles, qui, dans le temple, prononcent les mêmes affirmations et font au même instant les mêmes gestes rituels est de la première sorte. L'unanimité des savants qui, chacun dans son laboratoire, et sans connaître les résultats obtenus par les autres, vérifient la même découverte est de la seconde espèce. Dans le premier cas, l'unanimité est d'autant plus parfaite que chaque individu pense moins ; dans le second, qu'il a pensé davantage. Ici encore nous demanderons comment donc s'est opéré la transformation ? Quand on vient ajouter que l'autorité même de la science est un fait social, n'intervient-on pas encore manifestement l'ordre des causes ? Ce n'est pas parce que la science a du prestige qu'elle réussit, mais c'est parce qu'elle réussit (et après combien de luttes contre l'autorité sociale !) qu'elle a acquis du prestige. Les catégories sont des produits sociaux parce qu'elles permettent l'entente sociale ? Disons plutôt qu'elles ne permettent cette entente que dans la mesure où elles ont une valeur objective, et qu'elles viennent au contraire tôt ou tard à l'empêcher si elles ne l'ont pas ; si elles ne sont qu'une sorte de contact social involontaire des esprits, c'est-à-dire si elles ne sont que des produits sociaux, leur existence et leur valeur, même sociale, est singulièrement précaire. À plus forte raison les catégories qui ne seraient que des produits sociaux sont d'ordinaire sans valeur scientifique. Elles ont besoin d'être sans cesse rectifiées : ici encore d'où viendra la rectification ? Ne serait-il pas contradictoire de l'expliquer par cela même qui l'a rendue nécessaire ?

[375] L'ancienne philosophie croyait nécessaire de trouver à la raison un sujet d'inhérence qu'elle croyait voir soit dans l'individu soit en Dieu, soit dans l'esprit par opposition aux choses ou inversement. Ces réponses apparaissent à l'examen assez vaines. La nouvelle philosophie assigne la Société pour siège à la Raison et cela n'est ni plus clair et ni plus utile. Car c'est la question

même qui est fausse. La raison, si elle mérite son nom, doit être inhérente à la Réalité tout entière, y compris l'esprit lui-même qui en est la plus haute manifestation.

La religion engendre l'art ? Mais c'est à condition que s'introduise la liberté des formes, la spontanéité créatrice, l'inspiration originale, personnelle, sincère, c'est-à-dire sans doute l'art lui-même. C'est à condition que soient rejetées les conventions hiératiques, les prétendues règles imposées par la tradition, simple cristallisation de certaines expériences incomplètes et mal comprises ; c'est à condition que soient bannis les scrupules qui interdisent à l'artiste les sujets « sacrés », les préoccupations parénétiques ou apologétiques. La Religion a fourni à l'art une matière des plus riches ; cela n'est pas douteux. Mais dire qu'elle l'a engendré, c'est tout autre chose ; et l'on pourrait même prétendre, qu'en s'emparant de la matière religieuse, c'est sur bien des points l'art qui engendre la religion. La religion n'est-elle pas, pour une bonne part, une création poétique, une vision imaginative du Monde et de la Vie ?

La religion engendre le droit et la morale ? Mais c'est à condition que s'en dégage peu à peu le souci de régler les rapports des hommes entre eux plutôt que ceux des hommes avec les êtres surnaturels ; c'est à condition que le contenu des règles, morales ou juridiques, placées sans doute à l'origine sous la sanction de la divinité, s'établisse, non d'après des formes absolues et *d'origine extrinsèque*, mais d'après une expérience réelle de la vie en société et de ses exigences, à condition que de théologiques ces règles deviennent objectives ; c'est encore à condition que le système du « status » traditionnel et conservateur, autoritaire et inégalitaire soit peu à peu remplacé par le système du contrat, l'égal respect des personnes inégales, le développement des libertés. C'est ce mouvement qu'il faudrait expliquer et il est difficile de l'expliquer par des origines religieuses puisqu'il se fait presque entièrement [376] contre les religions établies, ou mieux encore, qu'il oblige les religions elles-mêmes à se transformer. La société élabore des idéaux et l'idéal même serait un produit social ? Assurément, sans la société il n'y aurait pas d'idéal, pas plus qu'il n'y aurait de morale, ni de science, parce qu'il n'y aurait pas vraiment d'Homme. Mais ce n'est pas à dire que l'idéal soit un produit de la société comme telle. Les belles pages que M. Durkheim a consacrées à cette thèse sont un hymne sociolâtrique d'un sentiment très élevé, mais non pas une démonstration. L'Être social est par lui-même conservateur et non progressif ; il tend à la stagnation et à l'uniformité. L'individu, forcément, parce qu'il est l'Unique, le Différent, est le centre d'où émane toute mobilité, toute hétérogénéité, toute nouveauté. En lui est l'exigence de la liberté ; dans la société, la puissance modératrice et la contrainte, dont la résistance exerce les forces libératrices qui fermentent dans l'individu et leur permet d'acquiescer la conscience et la maturité sans lesquelles sans doute elles se dissiperaient inutilement. Mais partout où l'histoire nous permet d'en saisir l'éclosion, c'est dans une individualité puissante que l'idéal se fait jour. Les « effervescences » sociales sont souvent par elles-mêmes fort peu idéalistes, et nous savons par les exemples mêmes que nous fournit M. Durkheim, qu'elles comportent aussi bien des dévergondages de saturnales que des enthousiasmes généreux. L'excitation qui résulte de la répercussion des consciences les unes dans les autres est en elle-même sans valeur déterminée. Elle peut servir l'idéal comme elle peut provoquer des déchéances et des aberrations. La vie sociale fournit sans conteste le plus riche aliment à la faculté d'idéaliser ; elle lui ouvre les horizons les plus vastes et les plus lumineux. Mais peut-on dire que la Religion et la Société aient créé cette faculté même alors que, de toute évidence, la Religion en est déjà pour une bonne part le produit ?

C'est d'une toute autre manière, et, croyons-nous, d'une manière plus voisine de la conception de Comte, que nous comprendrions toutes ces questions d'origines ; c'est dans des régions beaucoup plus humbles et moins éclatantes de la vie humaine que nous chercherions les sources véritables.

La science est née à la chasse, à la cuisine, à l'atelier, dans l'exercice libre et profane des activités techniques et intellectuelles, [377] directement déterminées par les besoins ou par la curiosité et

faisant leur apprentissage au contact immédiat de la réalité. Apprécier la portée de la flèche et la tension de rare, apprendre à faire éclater le silex, compter ses brebis, mesurer ses champs, juger de la saison propice à la cueillette ou à la culture, se diriger sur la mer sans routes, voilà les commencements de la pensée scientifique. Papin observant bouillir sa marmite et se soulever le couvercle, voilà le symbole de la genèse de la science. Elle a pour auteurs premiers les Papins préhistoriques des bivouacs de l'âge de pierre. La première force que les hommes se seraient représentée serait, sous le nom de *Mana* le mystérieux pouvoir de l'Être social sur l'Être individuel ? Mais le premier homme qui a lancé une pierre ou un javelot, qui a soulevé un fardeau ou fait usage d'un levier, a eu de la force une expérience élémentaire autrement directe, autrement instructive. Cette expérience était commune, mais individuelle et non pas collective ; et c'est cette expérience-là et non l'autre qui a pu aboutir à une science mécanique. L'autre n'a jamais pu que l'empêcher.

L'art est né dans le temple ? Disons plutôt qu'il l'a envahi. Il a fallu s'orner pour les cérémonies et les danses religieuses ; mais c'est que le besoin d'ornement préexistait dans les relations humaines et en particulier dans la coquetterie des sexes, en dehors de toute fonction religieuse. On a voulu rendre visibles, intéressants, effrayants ou beaux, les êtres divins, pâles, lointains, ignorés ; et l'on s'est étudié à la réalisation des formes vaguement imaginées, à l'expression des sentiments, à la création de nouvelles représentations et de légendes de plus en plus riches. Mais ces facultés, la religion qui les appelait à son service ne les créait pas ; les peintures et les sculptures des cavernes préhistoriques, les ornements dont l'homme paraît avoir toujours eu l'instinct d'embellir les ustensiles même les plus communs, attestent que l'art profane est aussi vieux que l'homme. On a voulu bâtir la maison des dieux plus haute et plus durable que l'humble et fragile demeure des hommes périssables. Mais il fallait que l'architecte et le sculpteur se fussent déjà exercés dans leur technique, et ce n'est pas une réunion purement religieuse comme celle d'un clan Australien dans un *intichiuma*, ou celle des protestants pourchassés dans leur « Désert », qui pouvait créer ces techniques. Ici encore, je dirais [378] que le terme révèle l'origine, et que l'art « indépendant », essentiellement créateur et autonome, n'apparaît dans les âges civilisés que parce qu'en réalité il a toujours existé.

La morale enfin, et le droit surtout, je dirais volontiers qu'ils sont nés au marché, dans les boutiques, et aussi dans les conflits de la force, de l'ambition, ou de la concurrence. Le libre contrat des trocs élémentaires, l'arbitrage nécessaire dans les contestations, voilà les germes, à l'origine très humbles et très cachés de la justice. C'est devant leur continuel développement qu'ont sans cesse reculé toutes les formes de distribution autoritaire du pouvoir et de la richesse que les religions ont au contraire toujours sanctionnées. Toutes les règles de la vie, ce ne peut être que la réalité de la vie qui les a enseignées, et la religion, fonction toute formelle et symbolique, ne pouvait ni les découvrir, ni les déterminer ; elle ne pouvait que les accepter des mains de l'expérience et les consacrer⁸⁶. Par elle-même elle n'y pouvait ajouter que des règles à côté, des prescriptions vaines ou même déplorables dont il a fallu beaucoup de temps et d'efforts pour se débarrasser. Et c'est justement la morale et le droit profanes qui ont sans cesse opéré ces corrections et ces amputations. Ici encore, c'est donc le germe profane, d'abord insignifiant, de la morale et du droit qui apparaît comme la cause véritable de tout le développement ultérieur, dont les origines religieuses, d'abord plus visibles et plus imposantes, ne sauraient rendre compte, puisqu'elles reculent et s'effacent au fur et à mesure qu'il progresse.

Ainsi nous admettons volontiers que les principales fonctions humaines ont apparu à l'origine enveloppées et comme revêtues de religion. Il est donc naturel que le sociologue, si du moins il veut remonter aux origines, les aperçoive d'abord sous cette forme qui frappera ses regards. C'est que la fonction religieuse est en effet la première organisée dans la société, objet de son enquête ; c'est que la pensée mystique, en raison même de ce qu'elle a d'imparfait et de rudimentaire, est primitivement la plus étendue. C'est surtout que les autres « origines », pourtant indubitables

pour qui procède [379] par analyse, comme il convient dans une recherche *causale*, sont infiniment moins saillantes au point de vue de l'*histoire*. Mais il n'apparaît pas que la Religion ou la Société *explique* véritablement ce qui est à expliquer ; elle rendrait plutôt compte de l'envers du problème, c'est-à-dire de la lenteur avec laquelle ces diverses fonctions se sont différenciées et épurées, sont devenues enfin conscientes du rôle qu'elles avaient à jouer.

Ce ne saurait être une fonction spéciale, fût-ce la plus primordiale, qui peut avoir « porté dans ses flancs » la totalité de la vie humaine et l'inépuisable fécondité de sa création incessante. La seule cause adéquate ici, c'est la totalité même de l'Esprit au contact de la totalité du réel ; et ce qu'est véritablement l'Esprit, nous le savons mieux par ses plus parfaites productions que par ses confuses origines.

BIBLIOGRAPHIE

Belot (Gustave), « Analyses - II. Sociologie. E. Durkheim. - *L'Année sociologique*, 1 vol. in-8°, 563p. Paris, Alcan », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 23 (45), juin 1898, p. 649-657

Belot (Gustave), « L'idée et la méthode de la philosophie scientifique chez Aug. Comte », *1^{er} Congrès international de philosophie*, t. 4, *Histoire de la Philosophie*, Paris, Librairie Armand Colin, « Bibliothèque du Congrès international de philosophie », 1902, p. 411-472

Belot (Gustave), « Morale et Religion », *Morales et Religions. Leçons professées à l'École des Hautes Études Sociales* par MM. R. Allier, G. Belot, Baron Carra de Vaux, F. Challaye, A. Croiset, L. Dorison, E. Ehrhardt, E. de Faye, Ad. Lods, W. Monod, A. Puech, Paris, Félix Alcan, « Bibliothèque générale des sciences sociales », 1909, p. 1-38

Belot (Gustave), *Études de morale positive*, Paris, F. Alcan, 1907, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », vii-523 p.

Durkheim (Émile), « Les règles de la méthode sociologique », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 37 (5-8), mai 1894, p. 465-498, juin 1894, p. 577-607, juillet 1894, p. 14-39 et août 1894, p. 168-182

Durkheim (Émile), « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique*, 1 (1896-1897), Mémoires originaux, 1898, p. 1-70

Durkheim (Émile), « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, 2 (1897-1898), Mémoires originaux, 1899, p. 1-28

Durkheim (Émile), Mauss (Marcel), « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique*, 6 (1901-1902), Mémoire originaux, 1903, p. 1-72

Durkheim (Émile), « La Détermination du fait moral », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 6, séances du 11 février et du 22 mars 1906, p. 169-212.

Hertz (Robert), « La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 68 (12), décembre 1909, p. 553-580

Lang (Andrew), Atkinson (James Jasper), *Social Origins - Primal Law*, London / New York / Bombay : London, Green, and Co ; 1903. xi-311 p.

Le Roy (Édouard), *Dogme et Critique*, Paris, Librairie Bloud et Cie, « Études de philosophie et de critique religieuse », 1907, xviii-390 p.

Reinach (Salomon), *Orpheus, histoire générale des religions*, Paris, A. Picard, 1907, xxi-625 p.

Spencer (Herbert), *Principes de sociologie*, trad. Émile-Honoré Cazelles et Jules-Auguste Gerschel, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1878-1879, 2 tomes, 624 + 424 p.

NOTES

1. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 1. vol. in-8°, 647 p., Paris, F. Alcan (*Travaux de l'Année Sociologique*)
2. *Op. cit.*, p. 3 [Orig.] « Sans doute, quand on ne considère que la lettre des formules, ces croyances et ces pratiques religieuses [des religions primitives] paraissent parfois déconcertantes et l'on peut être tenté de les attribuer à une sorte d'aberration foncière. Mais, sous le symbole, il faut savoir atteindre la réalité qu'il figure et qui lui donne sa signification véritable. Les rites les plus barbares ou les plus bizarres, les mythes les plus étranges traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie soit individuelle soit sociale. Les raisons que le fidèle se donne à lui-même pour les justifier peuvent être, et sont même le plus souvent, erronées ; les raisons vraies ne laissent pas d'exister ; c'est affaire à la science de les découvrir. Il n'y a donc pas, au fond, de religions qui soient fausses. Toutes sont vraies à leur façon : toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence. », « Introduction », Durkheim 1912, p. 3
3. p. 99 [« Les principales conceptions de la religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 99]
4. [Durkheim mobilise les travaux de Lorimer Fison, Alfred William Howitt, *Kamilaroi and Kurnai. Group-Marriage and Relationship, and Marriage by Elopement. Drawn chiefly from the usage of the Australian Aborigines, also The Kurnai Tribe. Their customs in Peace and War*, Melbourne/Sydney/Adelaide/Brisbane, George Robertson, 1880, 372 p. ; *id.*, *The Natives Tribes of South-East Australia*, London, Macmillan, 1904, xx-819 p. ; Walter Baldwin Spencer, Francis James Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London/New York, Macmillan and Co / The Macmillan Company, 1899. xx-670 p. ; *id.*, *The Northern Tribes of Central Australia*, London, Macmillan, 1904, xxxvi-784 p. et Carl Friedrich Theodor Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, Frankfurt am Main, Josef Baer & Co, « Veröffentlichungen aus dem städtischen Völker-Museum Frankfurt am Main » (Teil 1, *Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes*, 1907, 104 p. ; Teil 2, *Mythen, Sagen und Märchen des Loritja-Stammes: Die totemistischen Vorstellungen und die Tjurunga der Aranda und Loritja*, 1908, 140 p. ; Teil 3, *Allgemeine Einleitung und die Totemistischen Kulte des Aranda-Stammes*, 1910-1911, 75 p.)]
5. [Voir, notamment, Émile Durkheim, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique*, 1 (1896-1897), Mémoires originaux, 1898, p. 1-70 ; « Sur le totémisme », *L'Année sociologique*, 5 (1900-1901), Mémoires originaux, 1902, p. 82-121 et Émile Durkheim, Marcel Mauss, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique*, 6 (1901-1902), Mémoire originaux, 1903, p.1-72]
6. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 9-10]
7. [« Le totémisme comme religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 4, p. 134-135]

8. p. 9, 134, 239 [« Introduction », Durkheim 1912, p. 9-10, « Le totémisme comme religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 4, p. 134-135 et « Origine de ces croyances [totémiques] – Examen des théories », Durkheim 1912, livre 2, chap. 5, p. 239]
9. Voir en particulier, p. 209 et suiv., 321-342 ; 315-390 ; p. 445-452 ; et tout le chapitre de conclusion. [« Les croyances proprement totémiques (suite). Le système cosmologique du totémisme et la notion de genre », Durkheim 1912, livre 2, chap. 3, p. 209, « Chap. VII. - Origine de ces croyances - Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 321-342, « La notion d'âme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 375-390, « Le culte négatif et ses fonctions. Les rites ascétiques », Durkheim 1912, livre 3, chap. 1, p. 445-452 et « Conclusions », p. 593-638]
10. [Émile Durkheim, « Les règles de la méthode sociologique », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 37 (5-8), mai 1894, p.465-498, juin 1894, p.577-607, juillet 1894, p.14-39 et août 1894, p.168-182]
11. *Année sociologique*, t. II, 1898. [Émile Durkheim, « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, 2 (1897-1898), Mémoires originaux, 1899, p.1-28]
12. p. 65. [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912, livre 1, chap. 1, p. 66 note 1]
13. [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912, livre 1, chap. 1, p. 49]
14. [Orig.] « Il n'existe pas d'Église magique ». Cf. « Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912, livre 1, chap. 1, p. 61]
15. p. 49-53 [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912, livre 1, chap. 1, p. 49-53]
16. Il est vraiment très difficile de considérer une définition de ce genre comme un simple moyen d'investigation quand on voit l'auteur même lui prêter en plus d'un passage une valeur doctrinale. À tel ou tel théoricien, il opposera cette formule du phénomène religieux comme si au lieu de constituer une simple pierre d'attente, elle exprimait vraiment le résultat de l'enquête scientifique qu'elle est censée seulement préparer. Cf. p. 238, 260 [« Origines de ces croyances [totémiques]. Examen critique des théories », Durkheim 1912, livre 2, chap. 5, p. 238 et p. 260]
17. [Salomon Reinach, *Orpheus, histoire générale des religions*, Paris, A. Picard, 1907]
18. [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912, livre 1, chap. 1, p. 55]
19. p. 55-56 [« Définition du phénomène religieux et de la religion », Durkheim 1912, livre 1, chap. 1, p. 56]
20. p. 307 et 327 [« Origine de ces croyances [totémiques] - Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 327. La référence à la page 307 ne correspond pas à l'idée d'objets sacrés quelconques.]
21. p. 98 [« Les principales conceptions de la religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 98]
22. M. Durkheim note lui-même cette tendance de la pensée primitive, p. 341. [Cf. « Origine de ces croyances [totémiques] - Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 341]
23. p. 187-4 ; p. 483 [« Le culte positif. – Les éléments du sacrifice », Durkheim 1912, livre 3, chap. 2, p. 494 et p. 483]
24. C'est ce que nous avons mis en évidence dès 1908 dans une conférence inaugurant la série publiée sous le titre : *Morales et Religions (Bibl. Gén. des Sciences Sociales, F. Alcan)*. M. Durkheim a expressément formulé cette thèse dans une séance ultérieure de la Société française de Philosophie. [Gustave Belot, « Morale et Religion », *Morales et Religions. Leçons professées à l'École des Hautes Études Sociales* par MM. R. Allier, G. Belot, Baron Carra de Vaux, F. Challaye, A. Croiset,

L. Dorison, E. Ehrhardt, E. de Faye, Ad. Lods, W. Monod, A. Puech, Paris, Félix Alcan, « Bibliothèque générale des sciences sociales », 1909, p.1-38 et Émile Durkheim, « La Détermination du fait moral », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 6, séances du 11 février et du 22 mars 1906, p.169-212.]

25. [Durkheim discute Edward Burnett Tylor, *La civilisation primitive* [1871], trad. par Pauline Brunet et Edmond Barbier, C. Reinwald, 1876, xvi-584 et viii-597 p., *id.*, « The Limits of Savage Religion », *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 21, 1891, p. 283-301, *id.*, « On the Totem-Post from the Haida Village of Masset, Queen Charlotte Islands Now Erected in the Grounds of Fox Warren, Near Weybridge », *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 28 (1-2), 1898, p. 133-135, *id.*, « Remarks on Totemism, with Especial Reference to Some Modern Theories Respecting It », *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 28 (1-2), p. 138-148 ; Herbet Spencer, *Principes de sociologie*, trad. Émile-Honoré Cazelles et Jules-Auguste Gerschel, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1878, 4 vol., *id.*, *Ecclesiastical Institutions. Being Part VI of the Principles of Sociology*, London, Williams and Norgate, 1885, p. [671]-853 ; Franz Felix Adalbert Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrank*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1886 [1859], iv-240p., *id.*, « Der schuss des wilden jähgers auf den sonnenhirsch. Ein beitrage zur vergleichenden mythologie der Indogermanen », *Zeitschrift Für Deutsche Philologie*, 1, 1869, p. 89-128, *id.*, « Über Entwicklungsstufen der Mythenbildung », *Abhandlungen Der Königlich Preussischen Akademie Der Wissenschaften Zu Berlin, Philologisch-Historische Klasse*, 1873, p. 123-151 et Friedrich Maximilian Müller, « Comparative Mythology » in *Oxford Essays, contributed by members of the University*, London, John W. Parker and Son, 1856 ; *id.*, *Essai de mythologie comparée*, trad. et préface d'Ernest Renan, Paris/Londres, A. Durand/W. Northgates, 1859, v-100p., *id.*, *Lectures on the Science of Language, delivered at the Royal Institution of Great Britain in February, March, April, and May, 1863*, London, Longmans, Green, and Co, 1864, viii-600p., *id.*, *Introduction to the Science of Religion. Four lectures delivered at the Royal Institution in February and May 1870*, London, Longmans, Green; 1873, ix-403 p., *id.*, *Origine et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde. Leçons faites à Westminster Abbey*, trad. James Darmesteter, Paris, Reinwald, 1879, xv-347p., *id.*, *The Science of Thought*, London, Longmans, Green and Co, 1887, xxiv-664 p., *id.*, *Natural Religion. The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1888*, London, Longmans, Green, and Co, 1889, 608 p., *id.*, *Theosophy or Psychological Religion. The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1892*, London/New York, Longmans, Green and Co., 1893, xxiii-585 p., *id.*, *Physical Religion. The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1890*, London, Longmans, Green and Co, 1898, xii-410p., *id.*, *Nouvelles études de mythologie*, trad. Léon Job, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1898, x-651 p.]

26. p. 98 [« Les principales conceptions de la religion élémentaire », Durkheim 1912 : livre 1, chap. 2, p. 98]

27. [Orig.] « les théoriciens de l'animisme »

28. p. 98 [« Les principales conceptions de la religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 98]

29. p. 114-115. [« Les principales conceptions de la religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 114-115]

30. C'est une des critiques qu'appelle évidemment l'apologétique pragmatiste des « modernistes ». Sur nombre de points elle n'apporte aucune preuve de l'intérêt moral du dogme. Elle s'ingénie visiblement à découvrir un tel intérêt pour justifier après coup le maintien de la formule dogmatique, à laquelle on semble tenir avant tout.

31. p. 114, note [« Les principales conceptions de la religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 114 note 1]

32. La remarque est de M. Durkheim lui-même. [Cf. « Les principales conceptions de la religion élémentaire », Durkheim 1912, livre 1, chap. 2, p. 119]

33. Cf., nos *Études de morale positive*, p. 211. [Gustave Belot, *Études de morale positive*, Paris, F. Alcan, 1907, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », vii-523 p.]
34. [Cette expression, démarquée par Durkheim, est de Lucien Lévy-Bruhl, « Les représentations collectives dans les perceptions des primitifs et leur caractère mystique », *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine » / « Travaux de l'Année sociologique » publiés sous la direction de M. É. Durkheim, 1910, p. 61-67]
35. En particulier, p. 515 [« Le culte positif. Les rites mimétiques et le principe de causalité », Durkheim 1912, livre 3, chap. 3, p. 515]
36. Cf. *Morale et religion*, p. 29 et suiv. [Gustave Belot, « Morale et Religion », *Morales et Religions. Leçons professées à l'École des Hautes Études Sociales* par MM. R. Allier, G. Belot, Baron Carra de Vaux, F. Challaye, A. Croiset, L. Dorison, E. Ehrhardt, E. de Faye, Ad. Lods, W. Monod, A. Puech, Paris, Félix Alcan, « Bibliothèque générale des sciences sociales », 1909, p. 1-38]
37. [Durkheim cite les travaux de Frank Byron Jevons, *An Introduction to the History of Religion*, London, Methuen & Co, 1896. iv-443 p. et Wilhelm Max Wundt, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, II (1-3), *Mythos und Religion*, Leipzig, W. Engelmann, 1905]
38. p. 241 [« Origines de ces croyances [totémiques] - Examen critique des théories », Durkheim 1912, livre 2, chap. 5, p. 240-241]
39. Cf. A. Lang, *Social Origins*, p. 156. [Andrew Lang, « The Origin of Totem Names and Beliefs - Mr. Haddon's Theory », in Andrew Lang, James Jasper, *Social Origins - Primal Law*, London/New York/Bombay, London, Green and Co, 1903, p. 156-159. Lang discute Alfred Cort Haddon, « Address. Section H. Anthropology », in British Association for the Advancement of Science, *Report of the Seventy-second Meeting of the British Association for the Advancement of Science held at Belfast in September 1902*, London, John Murray, 1902, p. 738-752]
40. *Principes de sociologie*, t. I, § 171 [Herbert Spencer, « Culte des animaux », *Principes de sociologie*, tome 1, trad. Émile-Honoré Cazelles et Jules-Auguste Gerschel, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1878, chap. 22, §171, p. 464-467]
41. Plus tard il invoque une spécialisation magique des clans.
42. *Social Origins*, p. 189 [Andrew Lang, « The Origin of Totem Names and Beliefs - An Objection Answered », in Andrew Lang, James Jasper Atkinson, *Social Origins - Primal Law*, London/New York/Bombay, London, Green and Co, 1903, p. 189-190]
43. Le totem serait donc comme une sorte de sobriquet collectif imposé à chaque groupe du dehors, par les autres groupes, et ensuite accepté par lui-même. Cette vue dont il est difficile évidemment d'apporter une preuve et qui d'ailleurs n'importe pas ici, nous paraît également très juste au point de vue sociologique et au point de vue psychologique.
44. A. Lang, *Social Origins*, p. 160 et suiv. [Andrew Lang, « The Origin of Totem Names and Beliefs », in Andrew Lang, James Jasper Atkinson, *Social Origins - Primal Law*, London/New York/Bombay, London, Green and Co, 1903, p. 160 sq.] Nous sommes heureux de voir l'opinion de l'éminent sociologue anglais qui vient de mourir, confirmer sur ce point en 1903 celle que nous énoncions dès 1897. Lorsque M. Durkheim s'ingéniait, à cette date (*Année sociologique* I, *l'Interdiction de l'inceste* [sic]), à expliquer l'exogamie par les croyances totémiques — explication à laquelle il semble avoir depuis renoncé, — nous lui objections que cette explication pouvait bien être celle de l'Australien, mais non celle du sociologue, et que conformément d'ailleurs à ses propres principes, M. Durkheim aurait dû reconnaître dans ces croyances non une cause, mais au contraire un effet, une interprétation d'institutions préexistantes. Cf. notre compte rendu *Revue Philosophique*, 1898, I, 653. [Émile Durkheim, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique*, 1 (1896-1897), Mémoires originaux, 1898, p.1-70 et Gustave Belot, « Analyses - II. Sociologie. E. Durkheim. - *L'Année sociologique*, 1 vol. in-8°, 563 p. Paris, Alcan », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 23 (45), juin 1898, p. 649-657]

45. *Social Origins*, p. XI, et p. 138. [Andrew Lang, « Introduction » and « The Origin of Totem Names and Beliefs », in Andrew Lang, James Jasper Atkinson, *Social Origins — Primal Law*, London/New York/Bombay, London, Green and Co, 1903, p. xi et p. 138]
46. *Ibid.*, p. 183 [Andrew Lang, « The Melanesian Systems », in Andrew Lang, James Jasper Atkinson, *Social Origins - Primal Law*, London/New York/Bombay, London, Green and Co, 1903, p. xi et p. 138].
47. Durkheim, p. 304 [L'expression ne se trouve pas dans les *Formes élémentaires*, cf. « Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 304]
48. p. 265 [« Origines de ces croyances [totémiques] - Examen critique des théories », Durkheim 1912 : livre 2, chap. 5, p. 265] Argument d'ailleurs un peu douteux. On a toujours rapporté à des êtres plus ou moins divins ce qu'on ne savait comment expliquer, les institutions ou les techniques, mêmes les plus profanes, le langage, l'écriture, les arts, l'agriculture, etc., aussi bien que le droit ou la morale. La divinité peut n'être ici que l'*ultima ratio* de la curiosité à court d'applications. Il n'y a rien à tirer de là quant au caractère primitivement attribué aux objets de ces mythes.
49. Chap. VI, p. 268 et suiv. [« Origines de ces croyances [totémiques] - La notion de principe ou mana totémique et l'idée de force », Durkheim 1912, livre 2, chap. 6, p. 268 sq.]
50. p. 285 ; 283 [« Origines de ces croyances [totémiques] - La notion de principe ou mana totémique et l'idée de force », Durkheim 1912, livre 2, chap. 6, p. 283 et p. 285]
51. Le titre des chapitres que nous visons tend à suggérer cette idée : l'expression de « Mana totémique » leur sert de rubrique. Mais de leur lecture même il résulte que si le totem et tout ce qui s'y rapporte possède du « Mana », cette notion déborde infiniment les idées totémistiques et se forme indépendamment d'elles. [Cf. « La notion de principe ou mana totémique et l'idée de force », Durkheim 1912, livre 2, chap. 6, p. 268-292 et « Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 293-342]
52. p. 318 et suiv. [Durkheim parle de « contagion » plutôt que d'« extension ». Cf. « Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 318 sq.]
53. p. 423. [« La notion d'esprit et de dieux », Durkheim 1912, livre 2, chap. 9, p. 422-423]
54. p. 377 et 401 [Cf. « La notion d'esprit et de dieux », Durkheim 1912, livre 2, chap. 9, p. 401 (citation) et « La notion d'âme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 377]
55. p. 409 et 417 [« La notion d'esprit et de dieux », Durkheim 1912, livre 2, chap. 9, p. 409 et p. 417]
56. p. 376 [« La notion d'âme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 376]
57. p. 423 [Il s'agit d'une coquille. Lire « p. 324 », « Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 324]
58. [Allusion à l'ouvrage de Lucien Lévy-Bruhl que discute Durkheim : *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, F. Alcan, « Bibliothèque de philosophie contemporaine » / « Travaux de l'Année sociologique » publiés sous la direction de M. É. Durkheim, 1910, 461 p.]
59. p. 482 [L'« extraordinaire contagiosité du caractère sacré » est discutée p. 455 : « Le culte négatif et ses fonctions. Les rites ascétiques », Durkheim 1912, livre 3, chap. 1, p. 455]
60. p. 455 et passim [L'expression citées (« usure des forces spirituelles ») ne se trouve pas dans Durkheim 1912.]
61. p. 470 [« Le culte positif. - Les éléments du sacrifice », Durkheim 1912, livre 3, chap. 2, p. 470]
62. p. 291 [« La notion de principe ou mana totémique et l'idée de force », Durkheim 1912, livre 2, chap. 6, p. 291]
63. Voir p. 200 et suiv., l'exposition de cette thèse avec de nombreux exemples. M. Durkheim avait déjà développé cette idée dans *l'Année sociologique*, VI. [« Les croyances proprement totémiques - Le système cosmologique du totémisme et la notion de genre », Durkheim 1912, livre 2, chap. 3, p. 200 sq.; Émile Durkheim, Marcel Mauss, « De quelques formes primitives de

classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique*, 6 (1901-1902), Mémoire originaux, 1903, p. 1-72]

64. p. 15 [« Introduction », Durkheim 1912, p. 15]

65. [Robert Hertz, « La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 68 (12), décembre 1909, p. 553-580]

66. p. 341 [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 341]

67. Voir notre article : Idée et Méthode de la Philosophie chez Comte, in *Congrès de Philosophie* (1900), t. IV, p. 447 et suiv. [Gustave Belot, « L'idée et la méthode de la philosophie scientifique chez Aug. Comte », *1^{er} Congrès international de philosophie*, t. 4, *Histoire de la Philosophie*, Paris, Librairie Armand Colin, « Bibliothèque du Congrès international de philosophie », 1902, p. 411-472.]

68. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 342]

69. En ne considérant bien entendu ici la pensée religieuse que sous la forme où nous la présente M. Durkheim chez les primitifs, en particulier dans le passage où il nous parle des classifications originelles.

70. À ceux que le rapprochement de ces mots peut étonner, je demanderai si l'intime union de la raison et de l'expérience, le caractère critique de toute la science expérimentale, et inversement la subordination de toute ratiocination à une vérification objective, ne constituent pas la caractéristique différentielle de tout le rationalisme moderne. Vérifier une hypothèse, voilà presque toute sa méthode.

71. C'est-à-dire, pour être bref, unissant les idées en vertu de rapports *intrinsèques*.

72. Lorsqu'on voit combien il est difficile de savoir ce que croit un civilisé, quand il *affirme* que Jésus-Christ est monté au ciel, ou que l'hostie est Dieu, on se rend compte de ce qu'il y a de téméraire à dire ce que croit exactement le sauvage en de telles affirmations. On sait ce qu'il dit, on ignore, et il ignore lui-même en quoi consiste exactement ce qu'il *croit*. Cf. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 12. [Édouard Le Roy, *Dogme et Critique*, Paris, Librairie Bloud et C^{ie}, « Études de philosophie et de critique religieuse », 1907, xviii-390 p.]

73. Le *totem* du perroquet, nous l'avons vu, n'est qu'une sorte de *nom*, que l'homme n'a en effet aucune raison de récuser; est-ce que notre qualité d'homme nous fait récuser notre nom de famille ?

74. Par exemple celle des interdictions sexuelles admises. Voir sur ces divers points, p. 307, 313, 579-582, en particulier ; et aussi sur l'idée d'âme et la conscience morale, p. 377 et 401 [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912 : livre 2, chap. 7, p. 307 et 317; « Les rites piaculaires et l'ambiguïté de la notion de sacré », Durkheim 1912, livre 3, chap. 5, p. 579-582 ; « La notion d'âme », Durkheim 1912, livre 2, chap. 8, p. 377 et 401]

75. Par exemple y a-t-il *déjà* un phénomène religieux dans les « rites piaculaires » et les manifestations collectives du deuil, avant que des interprétations mythiques s'y soient surajoutées. Cf. p. 582 [« Les rites piaculaires et l'ambiguïté de la notion de sacré », Durkheim 1912, livre 3, chap. 5, p. 582]

76. Cette querelle de méthode est celle qui principalement, sépare les modernistes catholiques du protestantisme. Pour celui-ci le christianisme est ce qu'il a été aux origines, et si possible, chez le Christ même ; il y faut remonter. Pour ceux-là, le christianisme c'est aussi bien tout ce qui s'est ajouté au christianisme primitif dans l'évolution historique.

77. [Durkheim s'appuie tout en le critiquant, sur William James, *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, trad. par Frank Abauzit, Paris, F. Alcan, 1906, XXIV-449 p.]

78. « Le clan est une société qui peut, moins que toute autre, se passer d'emblème et de symbole, car il n'en est guère qui manque autant de consistance. » Durkheim, *op. cit.*, p. 333. [« Genèse de la notion de principe ou mana totémique », Durkheim 1912, livre 2, chap. 7, p. 333]

79. Comparer ce qui s'est toujours passé pour les signes de toute sorte. Ils ont toujours eu à l'origine un caractère quasi sacré et mystique. On leur attribuait une valeur propre autre que celle de rappeler une pensée déterminée et convenue ; on y cherchait une portée cabalistique. Aujourd'hui si l'algébriste a un besoin impérieux de symboles, il en use avec une parfaite liberté. Il les fabrique consciemment et les manipule avec précision, mais sans la moindre vénération.

80. p. 599 [Orig.] « Si la religion a engendré tout ce qu'il y a d'essentiel dans la société, c'est que l'idée de la société est l'âme de la religion. », Durkheim 1912, « Conclusion », p. 599

81. [« Introduction », Durkheim 1912, p. 10]

82. p. 11 [« Introduction », Durkheim 1912, p. 11, souligné par G. Belot]

83. P. 292, 274. [L'expression se trouve dans « La notion de principe ou mana totémique et l'idée de force », Durkheim 1912, livre 2, chap. 6, p. 274. Voir aussi p. 292]

84. p. 616. C'est nous qui soulignons. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 616]

85. p. 604, 621, 623, 627, etc. [« Conclusion », Durkheim 1912, p. 604, p. 621, p. 623 et p. 627]

86. C'est ce que nous rappelions plus haut dans le cas tout à fait caractéristique de l'exogamie. Nous avons vu qu'on était obligé de supposer l'exogamie préexistante à ses interprétations religieuses, loin de pouvoir l'expliquer par la religion.